Biblioteca Pedagogica Antica e Moderna Italiana e Straniera
VOLUME L

FILIPPO MASCI

INTRODUZIONE GENERALE ALLA PSICOLOGIA

OPERA POSTUMA

A CURA E CON PREFAZIONE
DI
M. MARESCA





MILANO-ROMA-NAPOLI
SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
DI
ALBRIGHI, SEGATI & C.

1926

Tipografia della Casa Editrice S. Lapi, Città di Castello.

PREFAZIONE

L'opera che presento al pubblico degli studiosi contiene due corsi di lezioni tenuti nella R. Università di Napoli dal prof. Filippo Masci negli anni 1913-14 e 1914-15, sotto il titolo di « *Introduzione generale alla Psicologia* ». Pubblicando questi due corsi integralmente, mantengo una promessa e compio un dovere.

Verso la fine del mese di settembre 1922 vidi per l'ultima volta il mio venerando Maestro, nella casa ch'Egli abitava in Napoli, dalla quale non si era mosso quell'anno, per la consueta villeggiatura, nella sua ridente cittadina abruzzese, Francavilla al Mare, dov'era nato il 1844, perchè già aggravato da quella irrimediabile paralisi che lo condusse alla morte il 7 dicembre dello stesso anno. L'ultimo colloquio fu una specie di testamento spirituale ed un'ultima professione di fede filosofica. Il Maestro mi mostrò i suoi corsi inediti, quelli ai quali più teneva, dopo i tre raccolti nel volume « *Pensiero e Conoscenza* » allora pubblicato dall'Editore Bocca di Torino. Sopratutto richiamò la mia attenzione sui corsi di Psicologia e di Psicogenia, ch'egli considerava come un complemento indispensabile dell'edificio ideale delineato in « *Pensiero e Conoscenza* », e manifestò il desiderio che fossero pubblicati. Promisi il mio interessamento col più vivo augurio ch'Egli sopravvivesse alla pubblicazione dei suoi lavori inediti: ma « pria che l'erbe inaridisse il verno » quel Grande periva e neppure assisteva all'inizio della realiz-

zazione delle sue speranze. Se oggi, dopo non poche difficoltà felicemente superate, sono in grado di mantenere la promessa, ho anche la soddisfazione di compiere un dovere verso la scienza e verso l'Italia.

***

Il pensiero filosofico di Filippo Masci, com'ebbi a dire altra volta,[1] è poco noto in Italia. Le sue moltissime memorie accademiche sono poco conosciute; anche l'opera fondamentale « *Pensiero e Conoscenza* » ch'è un organico trattato di Gnoseologia, è passata quasi inosservata, se si eccettua un modesto tentativo di discussione fatto dalla « Rivista di Filosofia Neoscolastica ». I più conoscono Filippo Masci come l'autore degli « Elementi di Filosofia » per i Licei; volumi pregevolissimi, ma anche questi poco noti. Ora che dall'insegnamento della Filosofia nei Licei sono state bandite le esposizioni elementari dei problemi filosofici come parti di un tutto dottrinale per sè stante, il silenzio sul pensiero filosofico del Masci si estende come si estende l'ignoranza sulle trattazioni sistematiche dei problemi filosofici.

Perciò credo che sia doveroso per un italiano e per uno studioso di filosofia il richiamare l'attenzione del pubblico che legge e studia sopra un'opera di forte originalità, di organica concezione, di lucida esposizione, di vasta e sicura dottrina, qual'è l' « *Introduzione generale alla Psicologia* » di F. Masci. È un'opera che onora il pensiero italiano e la letteratura filosofica mondiale. Non è un trattato di Psicologia elementare (il trattato l'aveva già scritto e pubblicato fin dal 1904 sotto il titolo di « Elementi di Psicologia) »: ma è una concisa e compiuta esposizione dei problemi e dei dibattiti fondamentali cui dà luogo lo studio della Psicologia, dalla determinazione

---

[1] *La vita e le opere di F. Masci.* Discorso commemorativo tenuto in Chieti dal prof. M. Maresca, Chieti, Stabilimento Arti grafiche, 1925.

dell'oggetto ai metodi agl'indirizzi agli elementi ed alle formazioni psichiche. È la trattazione del complesso problema psicologico guardato criticamente al lume e nei termini di una concezione filosofica della realtà. Non è un'esposizione ed una soluzione filosofica dei problemi psicologici, i quali rimangono specifici problemi ed assunti della scienza psicologica, che ormai ha conquistata la sua autonomia di fronte alla Metafisica, pur ricevendo da questa le sue ipotesi ultime; ma è una disamina critica dei presupposti filosofici e delle esigenze sperimentali della Psicologia, una discussione dei limiti degli uni e del valore delle altre, ed una determinazione orientativa di ciò ch'è acquisito, di ciò ch'è opinabile e di ciò ch'è arbitrario relativamente al campo specifico delle indagini psicologiche e delle esigenze conoscitive in esse implicite.

Se si pensa quanto sia scarsa la produzione filosofica italiana in generale e nei problemi critici della conoscenza effettiva in particolare, massimamente di quella psicologica, dove i contributi sono isolati e frammentari e dove più scarso è l'interesse del pubblico, si comprenderà come sia urgente « risvegliare i morti poichè dormono i vivi » e quanto possa essere benefico inserire nella cultura italiana un'opera di forte tempra scientifica, nutrita di severe indagini obiettive, in un momento in cui la tradizionale passione italica per l'esame delle « ragioni seminali » delle cose (S. Tommaso d'Aquino), per l'indagine delle ragioni che « vengono in esperienza » (Leonardo da Vinci), per il « provare e riprovare » (Galilei), sta per cedere il posto al più sterile vaniloquio congiunto col più improvvido ed ingiustificato disprezzo dei fatti che costituiscono il tessuto di quella che Machiavelli chiamava la conoscenza *effettuale* del reale.

***

L'« Introduzione generale alla Psicologia » oltre l'interese che offre per la perspicua esposizione storico-cri-

tica delle principali e più importanti questioni psicologiche e per la soluzione che ne presenta, a volte originale, ma sempre rigorosamente coerente ai principî ed all' insieme dei problemi studiati, ha un'importanza fondamentale per la veduta centrale della filosofia dell'Autore ch'è la concezione monistica psicofisica della realtà. La tesi masciana è inconfondibile con tutte le altre vedute escogitate per spiegare la duplicità della serie fenomenica, fisica e psichica. Il Masci è rigorosamente monista contro ogni forma di dualismo e di parallelismo psicofisico; ma è un monista antisostanzialista e antifenomenista. Per lui tutte le forme di sostanzialismo tanto materialistico quanto spiritualistico sono antiscientifiche, inutili e vuote di significato: la sostanza è inseparabile dalle sue proprietà o manifestazioni, di cui è il centro o l'unità dinamica. E se la necessità dell' idea di sostanza, per la sua natura di forma della conoscibilità del reale (categoria) si manifesta e si fa valere tanto pei fatti della natura esteriore quanto pei fatti psichici, non si può dire lo stesso per l'idea di *sostanza semplice,* la quale non serve affatto a gettar luce sulla natura e sulle leggi dei fatti psichici. Dunque nè monismo materialistico nè monismo spiritualistico, ma monismo psicofisico, che importa questo: il fatto psichico è la manifestazione interna, il fatto materiale la manifestazione esterna di un'entità in sè una, psicofisica. Questo è il fatto dell'esperienza: il compito della teoria non può essere altro che quello di rendere concepibile il fatto. Ma la duplice manifestazione non deve intendersi come l'*aspetto* o il *fenomeno* di una realtà in sè ignota: le due serie, la psichica e la fisica, l' interna e l'esterna, sono reali, e sono collegate tra loro non da una legge causale, ma da una legge di coesistenza. L'unione dell'anima e del corpo è un rapporto generale di coesistenza, il quale non può essere causale nè nel senso che uno dei due termini sia causa dell'altro, nè nel senso che le due realtà derivino da una realtà unica ulteriore: nel primo caso sarebbe in contraddizione con l'equazione qualitativa della

causalità, nel secondo non saremmo capaci di concepire una sostanza al di là delle sue proprietà. « La realtà ci si presenta sotto queste due forme reali; non potremmo negare il fatto per questo che i nostri tentativi di riduzione falliscono » (p. 217). E le due forme ci si presentano come una sola realtà, così come sono un mondo solo quello dello spazio e del tempo, della materia e dell'energia: ci si presentano come essere e coscienza di essere. Perchè si dovrebbe negare la loro unità? Non c'è mai un momento, in tutta l'evoluzione della realtà, in cui il fenomeno fisico cessa per diventare fenomeno psichico; nè c'è un momento in cui il fenomeno psichico cessa per diventare fenomeno fisico: i due fenomeni decorrono insieme e costituiscono lo sviluppo psicofisico della realtà che va da un massimo di materia e un minimo di spirito ad un massimo di realtà spirituale congiunta ad un minimo di esistenza materiale. Qualunque sia il valore che si dà al principio di causa e a quello della conservazione dell'energia, che n'è l'espressione fisica, la materia non può essere il fenomeno dello spirito, nè questo si può dedurre dal movimento dei fatti fisici: un fatto fisico non si spiega se non riportandolo ad uno o a più altri fatti fisici, e lo stesso dicasi del fatto psichico.

Senonchè se le due serie di fatti sono qualitativamente eterogenee, come si spiega la loro unità sfuggendo alla teoria del *doppio aspetto*?

Il Masci risponde con due osservazioni, una delle quali riguarda la natura della realtà, l'altra la natura della conoscenza. In primo luogo non c'è alcuna inintelligibilità nella coesistenza reale di due serie irreducibili di fatti: « come il calore e la luce, il calore e la repulsione molecolare, il numero delle vibrazioni e l'altezza del suono, sono qualità irreducibili e correlativamente variabili di un fatto in sè unico, così sono il fatto cerebrale e il fatto psichico » (pp. 218-19). È vero che la nostra mente tende alla riduzione, ma quando questa è impossibile, p. e. la gravità e la coesione, la gravità e l'urto, si rinunzia alla

riduzione senza perciò negare l'unità della realtà a cui le suddette proprietà si riferiscono. Similmente dovremo fare per i fatti fisici e psichici, rinunziare alla riduzione mentale ed ammettere l'unità e la compenetrazione reale quale ci è data dall'esperienza. Insomma l'unità psicofisica, pur essendo *unità reale*, diventa *dualità* e *irreducibilità mentale*, perchè è oggetto di due apprensioni diverse, il senso interno e l'esterno. Ma la duplice apprensione — coscienza e senso — non è l'effetto di un'ottica mentale, bensì coincide con la duplice manifestazione della realtà, è la rivelazione della realtà a se medesima: quindi la manifestazione non è fenomenica, ma si identifica con l'essere della realtà. La coscienza e il senso sono due forme di una medesima rivelazione, e come non è possibile concepirle separate, così non è possibile concepire la realtà che per l'unità delle due forme di manifestazione, le quali perciò sono conformi alla realtà. L'irreducibilità dei due ordini di apprensione della realtà è un effetto della condizione particolare dello spirito umano, che si è differenziato dalla natura esteriore, perchè sia possibile la conoscenza, e con essa la creazione autonoma dell'ordine spirituale. « Se la conoscenza potesse accompagnare lo sviluppo della realtà dall'interno p. e. della materia che gravita, e seguire l'evoluzione del fatto interno omopsichico, così come possiamo seguire quella del fenomeno esterno, forse tutte le difficoltà, tutte le antitesi potrebbero essere rimosse » (p. 168). Ma lo spirito umano può assistere direttamente all'evoluzione della realtà solo dall' autocoscienza in avanti; non può assistere alle origini, all'intimo lavorio che aggrega la materia nei mondi, che determina le combinazioni chimiche, che produce la vita, la psichicità e l'autocoscienza. Perciò della natura ha una conoscenza *ab extra, circa rem*, solo del mondo dello spirito una conoscenza *in re*. Ma dalla duplicità percettiva non si deve risalire nè alla duplice sostanza nè alla duplice causalità, e nemmeno si deve riporre l'essenza nell'uno o nell'altro dei contenuti percettivi o in un *tertium quid* che

non si riesce a concepire. Dunque la separazione assoluta delle due serie causali è puramente mentale; in realtà le due serie causali sono una sola e costituiscono la causalità psicofisica.

Ecco il nocciolo della concezione psicofisica della realtà, quale fu professata dal Masci, come l'ipotesi più generale della Psicologia. E certamente il problema fondamentale di questa disciplina è costituito appunto dal rapporto di correlazione e d'indipendenza insieme tra i fatti psichici ed i fatti fisiologici.

Sul terreno della Psicologia l'ipotesi del monismo psicofisico è, come tutte le ipotesi più generali delle scienze, una idea direttrice, valida se feconda come principio di coordinazione dei fatti nelle leggi. La sua giustificazione non può venire dalla Psicologia, ma dalla Gnoseologia e dalla sua coerenza e fecondità come principio d'intelligibilità dell'esperienza psichica.

***

Gnoseologicamente si potrebbe osservare che se la conoscenza è la rivelazione della realtà a se medesima, le forme del conoscere sono le forme stesse della realtà e perciò le separazioni conoscitive sono la rivelazione di separazioni oggettive. In altri termini: se il reale è correlativo del pensiero, non ci sarà una *unità* reale dell'esperienza, che si rivela in due manifestazioni conoscitive irreducibili.

La realtà non ha una sua unità prima e oltre il pensiero, se questo è essenziale alla realtà. Inoltre si potrebbe indagare anche se le due forme di apprensione della realtà siano davvero irreducibili, come è sembrato al Masci, o piuttosto l'irreducibilità non sia il prodotto d'un artificio astrattivo. E forse la chiavè di volta per risolvere il delicatissimo problema è indicata dallo stesso Masci, quando sostiene contro Bergson il carattere qualitativo e quantitativo insieme dei fatti psichici. I fatti psichici non

si riducono a movimenti spaziali, ma non sono privi di grandezza, se la grandezza spaziale non è la sola grandezza concepibile. Il tempo non è la negazione dello spazio, se è un momento della sua costruibilità. E lo spazio non è una proprietà oggettiva che una serie di fatti possiede indipendentemente dalla coscienza. È vero che la materia non è il fenomeno dello spirito, ma nemmeno può sostenersi che essa sia una proprietà della realtà irreducibile alle qualità dello spirito. Insomma se la materia la conosciamo per lo spirito non può essere eterogenea a questo. Gnoseologicamente parlando, se la materia è un contenuto di sensazioni non può essere eterogenea agli stati psichici, altrimenti la conoscenza sarebbe il punto di contatto fra due modi di essere irreducibili del reale, e quindi non sarebbe più sintetica. Perciò l'ipotesi del monismo psicofisico è suscettibile di essere ulteriormente elaborata proprio sulle direttive metodiche segnate rigorosamente dal Masci alla Psicologia per metterla in armonia con le esigenze più generali della Gnoseologia.

***

In una scienza, come la Psicologia, dove i punti di vista sono così mobili e variabili, e dove i fatti sono così instabili e diversi, è difficile dire quale sia il punto dal quale un'indagine sia stata rinnovata seriamente e quali siano i risultati che rappresentino un acquisto stabile per la scienza. Ma è certamente poco l'asserire che il Masci ha detto il meglio che si potesse dire per ogni questione generale, quando Egli ha spinto la ricerca fin dove il rigore del metodo scientifico e la coerenza con le premesse filosofiche potevano utilmente condurlo. Nemico delle generalizzazioni affrettate e delle indagini esplicative di fatti non ancora bene accertati, è stato troppo guardingo e misurato nell'accogliere le novità di certe branche nuovissime della Psicologia, come la metapsichica, la conoscenza sopranormale ecc.. Il suo capitolo sull'*Inconscio* presenta

qualche eccessiva cautela che oggi potrebbe costituire una lacuna. Ma ciò non dipese da difetto di prospettiva o da disprezzo delle esperienze nuove, bensì dall'abito di prudenza e di serietà scientifica che lo rese restìo ad accogliere suggestioni ed ipotesi che non gli sembravano verificabili dall'esperienza. Certamente se Egli fosse stato ancor vivo e avesse licenziato alle stampe questo lavoro oggi, lo avrebbe ritoccato ed aggiornato in più d'un capitolo. Ma io ho creduto opportuno di non alterare menomamente la fisionomia genuina dell'opera, nemmeno con note illustrative, salvo pochissime volte, per indicare altre fonti del pensiero del Masci o per ricordare al lettore che il libro fu scritto da oltre dieci anni.

Pavia, R. Università, 6 marzo 1926.

MARIANO MARESCA.



INDICE DEI CAPITOLI

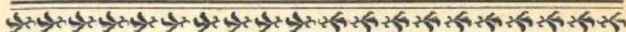


INDICE DEGLI AUTORI CITATI



ERRATA — CORRIGE

Pag.	32	riga	9	Psicoloci	Psicologici
»	37	»	14	de *Mensura*	*De Mensura*
»	97	»	25	raggiunto	raggiunta
»	143	»	15	in questo	in questa
»	161	»	10	della	dalla
»	198	»	31	Gode	Goltz
»	198	»	32	Zirchen, il Lippos	Ziehen, il Lipps
»	208	»	2	Oswald	Ostwald
»	210	»	20	Mendelesiff	Mendeléef
»	212	»	25	Nerust	Nernst
»	220	»	20	quantità	qualità
»	222	»	23	*tertium quind*	*tertium quid*
»	231	»	13	Pearson	Bergson
»	434	»	15	adopera	adoperano
»	437	»	24	occidentali	accidentali
»	441	»	29	pronuncia	provincia
»	442	»	6	rosso	*rosso*
»	442	»	17	alle quali	alla quale
»	443	»	24	non è se	non è segno se
»	444	»	9	fisilogico	fisiologico
»	448	»	21	permangano	permangono
»	453	»	31	delle	dalle
»	471	»	34	dalla	della
»	472	»	11	bensì soltanto	la quale consiste in
»	473	»	12	o il	e il
»	473	»	21	prime fra tutte le	prima fra tutte la
»	473	»	22	religioni	religione
»	478	»	13	stesso qualche	stesso è qualche
»	478	»	16	questa forma	questa una forma
»	478	»	31	in eccesse	in eccesso
»	480	»	11	e aggrupparsi	e l'arte può aggrupparsi
»	480	»	32	alle sue	nelle sue
»	481	»	10	da essa	ad essa
»	482	»	32	nella imagini	nelle imagini
»	484	»	17	dall'antica	dell'antica



CAPITOLO I.

Oggetto della psicologia e sua definizione

I. — La determinazione dell'oggetto della Psicologia ci pone subito di fronte alle quistioni fondamentali che hanno sempre affaticato questo ramo di conoscenze e lo affaticano ancora, e ne saranno forse il suo problema per sempre. Di questo problema ci dovremo occupare più specialmente nella parte quarta del nostro studio; ma già fin da ora è necessario di delibarne qualche traccia.

Come va definita la Psicologia? Se definissimo la Psicologia, la scienza dell'anima, la nostra definizione avrebbe il doppio difetto, di essere verbale, e di non essere un concetto chiaro. L'idea dell'anima non ha difatti lo stesso significato nella coscienza comune e nella Filosofia, sebbene in ambedue nasca dallo stesso bisogno mentale di riferire ad una sostanza i fatti soggettivi ed interni, come riferiamo ad un'altra sostanza (la materia) i fatti oggettivi ed esterni. Ma sebbene materia ed anima siano due problemi per la scienza, che persistono anche oggi, non si può disco-

noscere che l' idea di materia sia anteriore e più chiara relativamente. La prima esperienza, così volgare che scientifica, riguarda il mondo esterno, e l'esperienza scientifica intorno ad esso è insieme qualitativa e quantitativa. L'esattezza delle cognizioni che l'esperienza, sotto tutte le forme, ci dà intorno ed esso, la loro chiarezza, si ripercuote sull' idea che ci facciamo della sostanza materiale, le cui proprietà essenziali, l'estensione, l' impenetrabilità, la resistenza, il movimento, la forza non formano quasi un problema per l'esperienza comune; per quanto lo formino poi per la conoscenza scientifica. Pure la prima distinzione è quella dei *fatti;* e come tali essi hanno eguale certezza, gl' interni come gli esterni, anzi per la riflessione, se non per la percezione immediata, i primi hanno certezza maggiore.

La distinzione dei due ordini di fatti si stabilisce presto nella coscienza, ma da principio è materiale soltanto e consiste nella differenza tra la sensazione del proprio corpo, e quelle delle cose esteriori. Di poi le sensazioni geometriche (tatto e vista), da una parte, e le muscolari di resistenza e del limite, accentuano i caratteri della rappresentazione delle cose esteriori; mentre la separazione delle sensazioni dalla memoria delle sensazioni, e l'unità e la continuità del sentimento soggettivo, accentuano gradatamente la separazione dei fatti interni dagli esterni, e danno ad essi un centro di rannodamento che prepara l'equivalente psichico della sostanza materiale. Presto anche si vede che taluni fatti psichici, come i sentimenti e le volizioni, non hanno riferimento ad oggetti esterni; e quelli stessi che l'hanno, non sempre ricevono la conferma dell'esperienza, e sembrano compiersi interamente nell' internità della coscienza, p. es. i sogni e le allucinazioni. Nella vita individuale, come in quella

della specie, arriva sempre un momento nel quale l'uomo distingue il sentimento e la coscienza di sè dall'organismo, e pone questo tra gli oggetti del mondo esterno. Allora al percepire, al sentire, al volere è assegnato un soggetto diverso dal corpo, che è oggetto della percezione esteriore; la psiche si restringe all'esperienza interna, e l'esterna abbraccia tutto quello che occupa spazio e si muove nello spazio.

La Psicologia etnica insegna che l'idea dell'anima percorre, nella specie umana, la stessa storia che nell'individuo umano. Essa difatti, come gli etnologi più recenti hanno dimostrato, non è primitiva: deriva principalmente, se non esclusivamente, dai sogni, e dal sentimento che porta ad immaginare la sopravvivenza dopo la morte; limitata e temporanea prima, illimitata di poi.

Ma anche dopo formata l'idea dell'anima, essa è considerata come materiale, di una materialità più tenue, e quasi evanescente rispetto a quella del corpo, sebbene in tutto simile ad esso, di cui è il duplicato visibile, trasparente, aeriforme. Tale è la rappresentazione dell'anima in Omero; e fu necessario tutto lo sviluppo del pensiero greco da Omero a Platone, perchè ogni traccia materiale fosse cancellata dall'idea dell'anima.

Nel medio-evo la rappresentazione ideale si oscura di nuovo; si ritrovano le concezioni materialistiche anche nei dottori della Chiesa, come in Tertulliano e nella dottrina, che ebbe tanta diffusione, del *traducianismo*. E bisogna venire fino a Cartesio per trovare una dottrina spiritualistica opposta, come la platonica all'omerica.

Possiamo dire anzi che se l'idea dell'anima è un prodotto della coscienza comune, non lo è se non

nella forma della sostanza materiale attenuata ed evanescente, mentre come sostanza affatto diversa ed opposta, è solo il tardo prodotto della riflessione filosofica.

Difatti nell'imaginazione del volgo, come in quella poetica, la rappresentazione dell'anima ha sempre caratteri e figura fisica; ed è naturale, perchè l'anima-sostanza dei metafisici non è rappresentabile. Anche la teoria degli *spiriti-animali* e dell'*influsso fisico* in Cartesio è una sopravvivenza della rappresentazione animistica primitiva; e le nuove insorgenze dell'animismo nei fenomeni cosiddetti di spiritismo, specie delle materializzazioni, riconducono a quelle stesse forme non cancellabili di semimaterialismo. Se mancasse l'influenza della religione e della sua romantica teorica, l'imaginazione popolare non potrebbe essere che materialistica.

L'idea dell'anima, come una sostanza diversa dalla sostanza materiale, non è un dato dell'esperienza, ma una costruzione di una scuola di psicologi, una costruzione iperempirica, o come si dice metafisica, la quale è oggetto delle ricerche e delle discussioni della Psicologia metafisica. Quello che l'esperienza ci dà è la coscienza di sè, o l'*io*, come fatto o realtà vissuta e non negli elementi trascendenti della realtà sostanziale immateriale che le si dà come sostrato. Vedremo che quegli elementi sono tutti negativi, come quello di semplicità, di inestensione, di incorruttibilità; ottenuti mediante i concetti negativi delle proprietà della sostanza materiale, e che non potrebbero concretarsi in un concetto rappresentativo. Limitandoci ora alla descrizione della Psicologia, e riserbando alla parte quarta del nostro studio la discussione approfondita del problema, diciamo che la Psicologia, come scienza, non può valersi di quella descrizione metafisica come fon-

damento delle sue indagini, perchè ricercando essa oltre la caratterizzazione e la descrizione dei fatti psichici, la loro causalità, sarebbe necessariamente perturbata nelle sue ricerche dall'ammissione di una causalità trascendente quale è l'anima - sostanza della Psicologia metafisica. I progressi delle cognizioni in Psicologia sono in ragione diretta dell'eliminazione di quella specie di caput mortuum, di quella specie di *forme à tout faire* che essa è per la conoscenza scientifica. Oggi la Psicologia, come scienza, non rigetta certo la discussione sull'essenza dei fatti che studia, ma separa questa discussione dalla conoscenza descrittiva e causale dei fatti che si dicono psichici. È accaduto alla Psicologia quello stesso che è accaduto alle altre scienze particolari, le quali, per la necessità della divisione del lavoro scientifico, e di quella delle conoscienze particolari dalle filosofiche, si sono andate man mano distinguendo e separando dalla Filosofia prima. Come la Fisica e la Chimica prescindono ora dalle ricerche e dalle dispute intorno al concetto di materia, e si restringono allo studio dei fenomeni, così la Psicologia che vuol mantenersi nell'ambito scientifico, prescinde dall' idea dell'anima come sostanza, e adopera la parola anima o per indicare il soggetto dei fenomeni psichici, l'io empirico, o per indicare con una parola riassuntiva l'insieme dei fenomeni psichici come distinti dai materiali. Ma non perciò la Psicologia cessa di essere una scienza, che ha valore di alta generalità. Si è resa bensì indipendente dalla Filosofia generale, in quanto attende principalmente allo studio dei fatti; ma delle idee direttive non può fare a meno, e perciò i suoi indirizzi rispecchiano anche oggi le convinzioni filosofiche dei loro autori. Inoltre essa è il preambolo generale delle scienze morali, rispetto

alle quali è fondamentale, non molto diversamente da quello che sono la Fisica e la Chimica rispetto alle scienze naturali ed alla stessa Filosofia generale, a cui porge l'altro aspetto della realtà, e con la quale ha comune il problema della loro relazione.

La separazione della Psicologia dalla Filosofia generale è accaduta anche per due altre ragioni. La prima è che l'opera collettiva, la cooperazione dei ricercatori e degli studiosi non è possibile nelle scienze, se essi non lavorano sul fondamento comune dell'esperienza. I sistemi filosofici rispecchiano il genio individuale dei loro autori e però non la favoriscono. La seconda ragione è, che le ipotesi ultime non verificabili, come è quella dell'anima, anzichè favorire la ricerca dei fatti nella loro connessione causale, l'arrestano. Avendo a propria disposizione un'ipotesi causale generale, applicabile a tutti i fatti, l'inerzia mentale si adatta a collegarli tutti singolarmente ad essa, e trascura l'indagine laboriosa del loro reale accadere, della loro connessione causale specifica. L'idea dell'anima ha quindi funzionato rispetto al progresso delle conoscenze psicologiche, come l'ipotesi del *vitalismo* in biologia, cioè come un'ipotesi eliminatrice e ritardatrice del progresso scientifico.

La possibilità di definire la psicologia, la scienza dell'anima, è dunque surbordinata alla dimostrazione dell'esistenza di un tale ente, considerato come sostanza.

Ma poichè questa dimostrazione non può andare più in là di un'ipotetica possibilità, e non può essere determinata se non che per note negative, così non è possibile includerla nella definizione della Psicologia, e proporla come per oggetto. Nella parte quarta ci occuperemo specialmente della quistione.

Per ora alludendo alla parola *anima* nel senso in-

nanzi indicato da un nome generico per indicare quella categoria di fatti che la Psicologia studia, la sostituiremo con la frase, *fatti di coscienza,* e definiremo la Psicologia, la *scienza che descrive i fatti di coscienza normali e determina le leggi naturali e generali del loro essere e del loro sviluppo.* Però l'espressione *fatti di coscienza* non si può definire essa stessa, si possono bensì indicare e numerare i fatti di coscienza, si possono distinguere dai fatti fisici; si può dire che non sono fatti spaziali o di movimento spaziale, ma solo la coscienza ce li può presentare nella loro qualità primitiva. Come scienza dei fatti normali la Psicologia si distingue dalla Psichiatria; come scienza delle leggi naturali si distingue da quelle scienze, che ne determinano le leggi normative, (Logica, Etica, Estetica); come scienza delle leggi *generali,* prescinde dalle differenze individuali, etniche, e vuol essere una Psicologia umana tipica. Ciò è possibile, perchè le differenze riguardano non tanto le funzioni quanto i prodotti.

II. — La definizione sopraindicata non è in tutto diversa da quella più comune, che la Psicologia sia la scienza dell'esperienza interna, la quale ha come motivo il bisogno di distinguerla dalle scienze della natura, che sarebbero definite scienze dell'esperienza esterna. Per quella sua caratteristica differenziale, la Psicologia sarebbe scienza dei fatti che ci sono dati dall'introspezione, o anche dal senso interno, mentre i fatti naturali sono oggetto dei sensi esterni. Ora contro questa definizione si è detto, che essa dimezza prima di tutto i fatti, che sono l'oggetto della Psicologia, perchè sebbene si possa concedere che i fatti di sentimento e di volontà sono puramente soggettivi, non si può dire lo stesso dei fatti di conoscenza o rappresentativi in generale.

Una pietra, un fiore, un raggio di luce, sono oggetti esterni, e insieme rappresentazioni, e tutto il mondo esteriore è sempre e necessariamente una nostra rappresentazione.

E i sentimenti e le volizioni, sebbene non indichino oggetti esteriori, sono indissolubilmente connessi con le rappresentazioni, che ad essi si riferiscono. Inoltre non esiste il cosiddetto senso interno. Tutti gli organi di senso, anche quelli della sensibilità organica, sono esterni rispetto al loro oggetto o stimolo. Perciò il Wundt ha proposto di sostituire alla frase esperienza interna, nella definizione della Psicologia, l'altra di esperienza immediata, attribuendo alla conoscenza propria delle scienze della natura di essere scienze dell'*esperienza mediata*. Siccome la conoscenza è bilaterale, e suppone da una parte il soggetto che conosce, e dall'altra la cosa conosciuta, la Psicologia sarebbe la scienza di quanto riguarda il primo termine, sebbene questo non sia separabile da quel che riguarda il secondo. La vera differenza starebbe in ciò che la Psicologia sarebbe una scienza immediata ed intuitiva, e le scienze naturali sarebbero mediate e concettuali. Perchè degli oggetti esterni non possiamo avere conoscenza se non mediante quella modificazione che il nostro pensiero opera trasformando i *dati* in *concetti*, mentre nella Psicologia apprendiamo direttamente il dato, cioè come stato di coscienza.

Ma è molto dubbio che la critica del Wundt e la correzione proposta siano soddisfacenti. Bisogna invero riconoscere che ogni conoscenza del mondo esterno è una nostra rappresentazione, e che il cosiddetto senso interno non esiste. Ma ciò non ostante la distinzione dell'interno e dell'esterno, del soggettivo e dell'oggettivo, del naturale e del psichico è primordiale e infallibile,

e se la riflessione può fare delle correzioni, od elevare dei dubbii, quelle e questi non riguardano in nulla la naturale discriminazione dei due ordini di fatti, che è alla base della loro conoscenza. Può la riflessione farci intendere che un grande ramo delle nostre conoscenze, come le matematiche, non sono relative a fatti che possiamo dire soggettivi, anzi sono quello che ci è di più oggettivo, e non di meno non ci sono date dai sensi esterni, ma nascono dalle facoltà analitiche e sintetiche del pensiero, che analizza un prodotto del pensiero, quale è la quantità così estensiva che intensiva. Ma ciò non ostante, nessuno può negare che le matematiche siano scienze dell'esteriorità, scienze formali dell'esteriorità, che anche quando si possono applicare ai fatti di coscienza, li considerano come esterni, come oggettivi e non come soggettivi. E può la riflessione provare che a rigore ogni nostra rappresentazione non è che uno stato di coscienza, e contraddire la legittimità dell'inferenza dall'interno all'esterno, dal soggettivo all'oggettivo. Ma questo dubbio metafisico non intacca la coscienza e la conoscenza nella loro realtà immediata, e non cancella le distinzioni che esse stabiliscono tra i fenomeni della natura e quelli dello spirito.

E non soltanto la distinzione sta, ma essa vale come per la coscienza comune, così anche per la scienza. Perchè i caratteri discriminatori di ciò che è psichico da ciò che è materiale conservano tutto il loro valore in essa.

Difatti, sebbene sia vero che tutto ciò che conosciamo è una nostra rappresentazione, e che gli stessi sentimenti ed atti di volontà sono inseparabili dalle rappresentazioni; è vero anche che mentre nelle scienze della natura esteriore prescindiamo interamente dal

fatto di coscienza per non considerare che il suo contenuto obiettivo, in Psicologia studiamo appunto il fatto di coscienza, e non ci occupiamo del contenuto. E non ce ne occupiamo, qualunque esso sia, sia naturale, sia morale. Perchè anche quando si tratta delle scienze morali, studiamo il prodotto; e se cerchiamo anche il módo della produzione, e poniamo in rapporto il prodotto col producente, non lo facciamo che nell'interesse, e per la considerazione di quelle scienze. Mentre, se in Psicologia ci occupiamo anche del prodotto, lo facciamo non in rapporto a quello che esso è in se stesso, ma in rapporto al soggetto e alle sue funzioni, sentimento, pensiero, volontà.

Al Wundt possiamo dire, che la sostituzione della frase *esperienza immediata* e *mediata*, all'altra, esperienza interna ed esterna, soggettiva e oggettiva è puramente verbale o non ha vero valore. È verbale se per esperienza immediata s'intende quella che si ha della coscienza per la coscienza; e per esperienza mediata quella che si ha delle altre cose mediante la coscienza. È senza valore, se per esperienza immediata e mediata s'indende la intuitiva e la concettuale; perchè non c'è scienza che sia tanto intuitiva da non essere punto concettuale, e non c'è scienza che sia tanto concettuale che non sia intuitiva. Le stesse matematiche, che sembrano le più concettuali e simboliche, poggiano sull'intuizione (tempo, spazio, movimento, continuo, discreto); e la stessa Psicologia non può fare a meno di concetti e di simboli concettuali, perchè non può fare a meno di definizioni, leggi, cause, fini, di concetti rappresentativi e di concetti conoscitivi. Tanto nella Psicologia, quanto nelle scienze della natura e di osservazione, la percezione del fatto è alla base, e l'elaborazione concettuale di esso è al

sommo della conoscenza scientifica. Dinanzi alla luce meridiana che distingue il fatto di coscienza dal fenomeno naturale ogni correzione, come ogni dubbio, è posteriore e avventizia; e ogni maggiore sottigliezza non che chiarire, oscura la distinzione che la coscienza stessa ha nativamente prodotta.

Pure non si deve credere che questa distinzione tra l'esperienza psichica e quella delle cose esteriori sia una delimitazione così netta, che permetta di considerarle come due dominii nettamente separabili dell'esperienza. Se tutto ciò che sappiamo del mondo esterno si risolve in rappresentazioni, e se i sentimenti e le volizioni si riconnettono, mediante le rappresentazioni da cui sono inseparabili, agli oggetti del mondo esterno, si vede facilmente che le due forme d'esperienze si complicano l'una con l'altra. Ma la natura realistica della conoscenza che tale è per la sua assenza e la sua destinazione primitiva, compie essa stessa di fatto quella separazione, che non riesce di fare teoricamente. Nelle scienze della natura noi cerchiamo sempre di eliminare il più completamente che sia possibile qualunque elemento soggettivo, correggiamo quindi con mezzi adatti le nostre sensazioni e percezioni ed eliminiamo scrupolosamente ogni interesse teorico o pratico, che può perturbare l'esatta apprensione dei fatti. E nella Psicologia invece studiamo sempre e solo, i fatti come stati del soggetto, nell'intreccio della vita di questo. Le cose esteriori non sono tenute a calcolo se non come semplici *stimoli*.

III. — Passando a studiare il rapporto della psicologia con le altre scienze, la considereremo prima in rapporto alle scienze naturali, poi alle morali, all'arte, alla filosofia prima e alle scienze filosofiche.

Rispetto alle scienze naturali il rapporto può con-

siderarsi da due punti di vista; da quello della struttura e da quello delle relazioni reciproche.

Sotto il primo rispetto, il maggiore accostamento della Psicologia alle scienze naturali è rappresentato dalla teoria associazionista, e da quella dei *minimi materiali* e dei *minimi psichici*. La prima teoria non è necessariamente dipendente dalla seconda, perchè questa è una teoria speculativa, mentre l'altra è fondata sui fatti di associazione, che sono parte cospicua dell'esperienza psicologica. Ma ambedue le teorie si sono mostrate alla prova inammissibili.

La mente umana ha soggiaciuto facilmente all'illusione delle costruzioni meccaniche estese a tutta la Psicologia, e prima si è contentata di prendere come elementi meccanici le rappresentazioni, e poi si è spinta più oltre agli elementi ipotetici delle rappresentazioni. Ma se con le prime è riuscita ad ottenere una parvenza di scienza, coi secondi si è perduta in costruzioni ipotetiche, le quali non hanno niente che loro corrisponda nell'esperienza psichica.

Contro l'antico associazionismo, tanto nella forma psicologica quanto nella forma matematica, sta il fatto di spiegare con esso la qualità propria delle diverse funzioni psichiche e di quelle di ordine superiore, come le logiche, le estetiche, le morali, e il fatto psichico fondamentale della coscienza. Più specialmente contro la forma matematica dell'associazione psicologica, sta l'impossibilità di applicare la misura ai fatti psichici, sia perchè ogni grandezza psicologica è in realtà una qualità pura, ed ogni differenza di grandezza è una differezza qualitativa.

Contro la teoria dei minimi psichici valgono le stesse obiezioni dinanzi indicate; e due altre speciali. La prima che la Psicologia, se può risolvere una rap-

presentazione complessa, e in generale uno stato psichico complesso nei suoi elementi qualitativamente diversi, non può ragionevolmente ammettere, come fa la fisica nella teoria atomica ed elettronica, dei minimi psichici uniformi, non differenziati, dalla cui giustaposizione e dinamismo risulterebbero i fenomeni psichici che sono oggetto dell'introspezione. Quale è la natura di questi minimi psichici, rappresentativa, emotiva, volitiva, o qualche cosa che non è nessuna di queste cose, e che la dovrebbe spiegare? La seconda ragione deriva dall'essenziale continuità della vita psichica per cui ogni stato psichico è uno stato vissuto in un soggetto, la qual cosa impedisce di pensare che ci siano dei minimi psichici esistenti per sè, e dalla cui composizione e dinamismo si possa derivare la vita psichica nella sua forma consapevole, e nello sviluppo delle funzioni e del loro intreccio.

Ma se, sotto il rapporto delle costruzioni psicologiche e della spiegazione, non è possibile stabilire una corrispondenza tra la Psicologia e le scienze naturali; non ci è dubbio che il rapporto e la corrispondenza esistono tra la Psicologia e la Biologia e per il tramite di questa con tutte le scienze della natura fino alla Chimica e alla Fisica. Difatti la psiche è un fenomeno vitale, che apparisce in certe determinate formazioni organiche, e si sviluppa come queste si sviluppano. La connessione dei fenomeni psichici coi fenomeni organici (cerebrali) è costante nella nostra esperienza, e ci sono dei fenomeni psichici, come l'istinto, che hanno una funzione con una finalità organica. Di qui l'opinione invalsa in molti naturalisti, che la Psicologia non sia che un capitolo della Biologia. Anche biologi non materialisti hanno creduto di poter professare siffatta dottrina. Essi hanno cercato di limitare sempre

più l'estensione dei fenomeni psichici nella vita animale, e quando questi appariscono indubitabilmente col loro carattere di fatti di coscienza, hanno pensato di considerarli come una realtà accessoria e avventizia, non inclusa nella continuità causale dei fenomeni biologici, ma aventi valore di epifenomeni. È epifenomeno quello che ha bensì una causa dalla coincidenza di fenomeni appartenenti a serie diverse ma che non ha relazione causale diretta con la serie nella quale apparisce, nè attiva nè passiva, nè causante nè causata. Così l'ombra di un corpo è il prodotto di queste coincidenze, una sorgente luminosa, l'impenetrabilità del corpo alla luce, una superficie dove l'ombra si disegna. Il riflesso della luce solare sugli orli delle nubi dipende dalla coincidenza della simultanea presenza della sorgente luminosa, della trasparenza degli strati di vapori poco profondi, del potere riflettente che essi hanno in rapporto alla luce.

Se non che nessuno dei caratteri dell'epifenomeno si riscontra a proposito del fenomeno psichico. Non è possibile difatti indicare la speciale coincidenza e collocazione di fattori dalla quale deriva: nè è possibile provare il carattere suo accessorio ed avventizio. Il giuoco delle ombre nella lanterna magica, e quello delle proiezioni cinematografiche restano chiusi in loro stessi; il fenomeno psichico penetra nella causalità biologica, è un rilevante fattore biologico, ed è in continuo ricambio di azioni con la causalità biologica. Inoltre esso ha uno sviluppo superiore, che supera la finalità biologica, poichè pone da ultimo il mondo dello spirito sopra quello della natura, come quello che dà valore anche ad esso.

Quando alla limitazione dell'estensione dei fenomeni psichici nella vita animale, essa non è riuscita

ai nuovi biologi, come non era riuscita a Cartesio e alla sua scuola. La teoria dei tropismi trasportata dalla vita vegetale all'animale, ha fatto poca via e si è dimostrata insufficiente anche rispetto alle azioni responsive, agli stimoli di esseri senza strutture nervose definite, come l'ameba. Anche questa rivela in quelle sue azioni i caratteri di originalità, di imprevedibilità e di variabilità che sono proprii delle reazioni psichiche; mentre d'altra parte gli stessi tropismi vegetali, come il volgersi delle piante alla luce, il penetrare delle radici in cerca del nutrimento, il girare gli ostacoli ecc. difficilmente si possono spiegare come semplici azioni meccaniche. Ma posto anche che una tale spiegazione fosse ammisssibile, e non è, nei gradi inferiori della vita animale è certo che il problema verrebbe spostato soltanto, ma non risoluto. Viene un momento nel quale non è più possibile negare l'apparizione della coscienza, ed è questa tale fatto, che non è possibile spiegare con la causalità biologica. Neppure può ammettersi il ripiego di taluni biologi che hanno invocato il concetto di *bisogno* e di *impulso*, per spiegare assieme il fatto biologico e il fatto psichico. Perchè se a quei concetti si dà un carattere meccanico, nessuna luce se ne può trarre circa l'origine dei fenomeni psichici, come p. es. vorrebbe il Sergi; e se si prendono in senso psichico, il fatto da spiegare è presupposto. Dicasi lo stesso dell'invocazione del concetto della memoria, ridotta a semplice proprietà fisica; perchè se la memoria psicologica, si riduce davvero alla memoria organica e questa alla proprietà fisica generale di conservare l'impronta, la piega impressa da un'azione esterna; o la memoria psicologica si nega completamente nel degradarla ad una proprietà fisica, o si conserva, e il fenomeno psichico non è spiegato, è supposto.

Da ciò è derivato che i biologi più autorevoli e più recenti si sono decisi di considerare il fatto psichico piuttosto come un fattore anzichè come un prodotto dell'evoluzione biologica. La Psicologia ha ripreso quindi la sua indipendenza rispetto alla Biologia, e si è di nuovo riavvicinata alla filosofia generale e alle ipotesi di ordine filosofico.

Nondimeno la Psicologia fisiologica ha grande importanza per lo studio di quelle attività psichiche, le quali, come tutte quelle di ordine sensitivo, sono in diretto rapporto con gli stimoli esterni; e con le modificazioni del sistema nervoso periferico e centrale che essi producono. E non meno importante è per quelle funzioni psichiche, che, poste sul confine tra il conscio e l'inconscio, e soggette alle transizioni dall'uno all'altro in ogni senso, sono in più stretta e precisa dipendenza dalle condizioni anatomiche e fisiologiche. Tali sono l'istinto, l'abitudine, la memoria, l'alternativa della veglia e del sonno, i sogni, il sentimento sensitivo, le tendenze ecc. Siccome non ci è processo psichico, senza il processo fisiologico corrispondente, così lo studio di questo è sempre utile per la Psicologia; e dove è rappresentativo del fatto psichico, è *parte* dell'interpretazione causale di esso.

Siccome la vita psichica è una forma della vita in generale, e la coscienza ne è la forma più alta, così bisogna considerare la fisiologia cerebrale, e quella dei sensi, come indispensabile alla Psicologia.

Ma bisogna aver sempre presente che le due serie di fatti, la psichica e la fisica, sebbene inseparabili non sono però paragonabili e commensurabili tra loro. Di modo che la pretesa di chi volesse fare della Psicologia sul solo fondamento della Fisiologia non sarebbe meno assurda di quella del nato sordo, che volesse

avere un'idea della musica, sentirla, provarne le emozioni, col solo leggerla sulla carta; ovvero di chi, ignorando una lingua, presumesse intenderla dai segni grafici. Tanto più che i processi concomitanti dei centri nervosi sono sottratti all'osservazione, e ignorati. E sebbene sia desiderabile che la ricerca fisiologica si possa spingere più verso la sua meta ideale, di scoprire il fenomeno fisiologico concomitante di ogni fenomeno psichico, e la corrispondente serie causale dei primi accanto a quella dei secondi, non ci è dubbio, che questo *ideale* di conoscenza fisiologica (che sarà sempre conteso alla fisiologia), non risolverebbe la loro incommensurabilità qualitativa. Non solo, ma il fenomeno fisiologico perderebbe sempre più di significato a misura che si procede verso le forme mentali superiori. Perchè i più alti veri scientifici, e le superiori emozioni ideali, e l'imperativo del dovere, non si vede come potrebbero essere ravvicinati ai fenomeni cerebrali, come le sensazioni, i sentimenti del piacere, del dolore fisico, e gl'istinti.

IV. — Da ciò che precede risulta che la Psicologia, se anche si è storicamente distaccata dalla Metafisica, ed ha voluto farsi valere come una scienza particolare, pure non se ne può distaccare in maniera assoluta e definitiva. Il problema circa la natura dei fatti che essa studia, il loro rapporto col mondo materiale, è problema essenzialmente filosofico. Anche taluni fatti di ordine particolare come sono le percezioni di spazio, di tempo, di movimento s'intrecciano con quistioni di ordine filosofico e la stessa associazione delle idee, così cara alla Psicologia empirica, importa, per la sua relazione con l'unità di coscienza, che suppone, una quistione di Filosofia. E l'unità di coscienza come deve essere intesa, come un prodotto o come un principio? e se

come un principio, come un principio *attuale,* o come insieme un principio *attuale* e *sostanziale?* E la realtà psichica deve essere considerata come frammentaria e discontinua rispetto alla realtà materiale che è totale e continua? Ammesso anche il concetto *attualistico* dell'anima, e ravvicinato questo a quello di energia nel quale la fisica moderna sembra voler risolvere l'idea di materia, non sussiste sempre una profonda differenza tra l'energia materiale, sempre quantitativa, spaziale e di movimento spaziale, e l'energia psichica, che è qualitativa, che non si può formulare in equazioni vere, che non sopporta rappresentazioni di spazio e di movimento nello spazio? Come si vede la Psicologia si trova, per la natura del suo oggetto, implicata direttamente nei maggiori problemi di ordine speculativo.

Le difficoltà intorno all'oggetto della Psicologia sono state accresciute dallo stesso sviluppo di idee, che ha messo capo nella netta distinzione del fenomeno materiale dal fenomeno psichico. Finchè era possibile di considerare l'anima come non affatto diversa dalla materia, i problemi psicologici fondamentali non assumevano quell'aspetto antitetico che hanno ora. Ma precisato il concetto di materia, come massa e movimento, i fenomeni psichici hanno richiesto un diverso sostrato. Il quale è stato pensato sotto due forme principali, come sostanza e come atto o soggetto, il quale nella forma superiore umana è *io, autocoscienza.* Ma poichè in questa forma esso non è estensibile oltre l'uomo, e in questo stesso apparisce discontinuo, nasce il problema di sapere come può essere pensato nella sua maggiore generalità, e dovunque si presentano manifestazioni di natura psichica od omopsichica. Nè le difficoltà del problema sono solamene teoriche. Anzi

si può dire che se fossero di tal natura soltanto, il problema quasi non esisterebbe. Le difficoltà sono principalmente di ordine pratico, cioè di ordine morale e religioso. La religione in tutte le sue forme, e in tutta la sua storia, ha tenuto massimamente alla questione della sopravvivenza, che ha imaginato prima come limitata, e poi come illimitata. Ci è oggidì un intero sistema di fatti, se anche male accertati e peggio ordinati come quelli della telepatia tra persone viventi e defunte, che vogliono almeno essere esaminati, e di cui uno scienzato, come il Lodge, ha fatto il soggetto di un libro sulla sopravvivenza umana. Ed a molti pare, che l'ordine morale non si possa mantenere, se la nostra esistenza è compresa tra gli stretti confini della culla e della tomba. Anzi il filosofo meno sentimentale e più razionalista che fu il Kant, non diede altro fondamento al postulato dell' immortalità che il morale, pur avendogli negato ogni valore teorico ed ogni valore religioso, e pur avendo, con la teoria dell'autonomia della coscienza morale, respinto ogni trascendentalismo in morale, e principalmente quello del cosiddetto *eudemonismo trascendente*.

Perciò accade che la mente umana vada di continuo tentando questo problema, e lo vada presentando e studiando sotto nuovi punti di vista. A ciò hanno contribuito molto le nuove teorie intorno all'essenza della materia. Le nuove teorie energetiche, che hanno fatto quasi scomparire l' idea di *massa*, sono parse come una confutazione del materialismo fatta dalle stesse scienze, che se lo propongono come oggetto. L'Ostwald ha potuto scrivere un libro col titolo « La sconfitta del materialismo scientifico ». Così si è ripreso il tentativo gia fatto dal Lotze, di pervenire ad un concetto superiore monistico, del quale abbiamo indicato in-

nanzi le difficoltà. E d'altra parte sul principio che il mondo non è che una nostra rappresentazione, si sono volute basare due contrarie teorie metafisiche, l'una idealistica, che la natura non è che un fenomeno dello spirito, l'altra fenomenistica, che tutta la realtà che noi possiamo conoscere non è che un *fenomeno puro*.

Si vede perciò quanto siano intimi i legami che collegano la Psicologia alla Metafisica, quando la prima voglia approfondire l'indagine intorno al suo oggetto e non limitarsi ai soli fatti dell'osservazione interna. Ma non sono meno intimi quelli che la stringono alle singole scienze di ordine filosofico, come la teoria della conoscenza, la logica, l'etica e l'estetica. Nei tempi più recenti si è anzi accentuato la tendenza a ridurre tutti i fatti ed anche tutti i problemi di queste discipline a fatti o problemi di Psicologia. E si è parlato e si è tentato di fare una gnoseologia psicologica, una logica psicologica, e così un'etica e un'estetica psicologica. Ora questo modo di considerare la cosa non è giustificato, perchè le quistioni della verità, del valore oggettivo della conoscenza e del ragionamento, come quelle della natura, del carattere, del valore della legge morale, e della funzione e del significato dell'opera d'arte non possono essere risolute da una scienza descrittiva e causale dei fatti psichici, come è la Psicologia. Questa presenta i fatti psichici nella loro realtà immediata, senza curarsi se siano veri o falsi quanto al loro correlato oggettivo, e se conducano ad illazioni vere o false; e presenta i fatti psichici indipendentemente dalle loro qualità e dalle loro valutazioni morali. E se studia l'origine e i fattori dei sentimenti estetici come dei morali, non può coi soli suoi mezzi decidere intorno ai fini e alle funzioni dell'arte nella vita dello spirito umano. Tutti i tentativi di una

gnoseologia e di una logica psicologica sono falliti, come quelli di un'etica e di un'estetica psicologica. Ma ciò non ostante la connessione della Psicologia con questi varii ordini di conoscenze filosofiche è delle più intime. Perchè i fatti che esse studiano sono fatti dello spirito umano e insieme sono fatti del mondo che lo spirito umano crea.

Pel primo rispetto hanno una base psicologica, pel secondo hanno la loro base nelle idee nostre oggettive, negli ordini del vero, del bello e del bene. La Psicologia è dunque una scienza fondamentale per tutte, ma non le potrebbe assorbire e deve limitarsi ad offrire i dati nella loro esattezza e verità, perchè i problemi ulteriori che quelle scienze presentano possano essere risoluti coi mezzi proprii delle medesime.

Dicasi lo stesso della Filosofia e della scienza delle Religioni. La Psicologia delle religioni ne è parte essenziale. Ma come intuizione del mondo, come concezione di Dio, e del rapporto tra Dio e l'uomo, come riconoscimento del valore assoluto dello spirito e della preminenza dei valori superiori dello spirito, la religione si riconnette con la Filosofia generale, e non potrebbe nè risolversi nella Psicologia, nè trovare in essa esclusivamente il suo fondamento.

V. — Il rapporto della Psicologia con le scienze morali, quali l'economia, il diritto, la politica, le discipline storiche e sociali in generale, se non è così stretto come quello che la stringe alle particolari scienze filosofiche, è però evidente, ed è reciproco. La psicologia animale, quella del fanciullo, e dei popoli, la psicologia sociale, presentano le forme iniziali e collettive della Psicologia umana propriamente detta. E mentre lo studio delle prime è necessario per lo studio dello sviluppo dei fatti psichici, le seconde ce li

presentano in una forma di associazione che svela i fattori etnici, e le modificazioni che i fatti psichici subiscono nell'ambiente sociale. Nelle scienze morali, che hanno per oggetto i prodotti dello spirito umano, la ricchezza, il diritto, la storia, la Psicologia ha valore esplicativo, perchè dell'economia sono causa i bisogni e i desiderii da soddisfare, le istituzioni giuridiche rispecchiano le idee umane, i sentimenti, i bisogni relativi alla vita sociale; e la fisonomia speciale dei diversi periodi storici riceve luce dallo studio della psicologia speciale dei personaggi e dei popoli storici. Bisogna però guardarsi dal concedere che le azioni reciproche tra la Psicologia e le scienze morali possono avere il carattere di precisione e di certezza che hanno le relazioni tra le scienze naturali e la fisica generale. Dove all'analisi qualitativa si aggiunge la quantitativa, le conoscenze scientifiche acquistano la maggiore precisione e si possono formulare in modo generale e insieme concreto le leggi di rapporto e di dipendenza. Ma dove si ha che fare con una realtà così mobile e fluente come è la realtà psichica, dove la misura non è applicabile, e si sta nei termini della pura qualità, e dell'analisi soggettiva applicata alla qualità, difficilmente si possono formulare teoremi generalmente validi. Il senso psicologico allora dipende principalmente dal valore del psicologo e dalla genialità delle applicazioni. La psicologia etnica e la storica presentano ingrandite delle caratteristiche, che possono non essere avvertite nel loro giusto valore nella Psicologia generale; ed hanno sempre in rapporto a questa il valore che ha in biologia la filogenia all'ontogenia.

Anche la Filologia è una scienza ausiliaria della Psicologia perchè la storia delle parole ci conserva la storia delle idee, e ci rende possibile di ritrovare le

rappresentazioni primitive che si fissarono nelle radici delle parole. Nè meno importante è il modo di formazione delle parole e lo studio dello sviluppo delle forme grammaticali dalle quali si ha come una traccia per scoprire lo sviluppo organico del pensiero. È facile intendere però che una gran luce riceve e dà la Psicologia generale allo studio delle forme morbose, la cui parte più importante è raccolta nella Psichiatria. Anzi se si dovesse ritenere il principio aristotelico che una è la scienza della sanità e della malattia, bisognerebbe considerare come identiche la Psicologia e la Psichiatria. L'importanza di questa per quella deriva dal fatto, che i fenomeni psichici anormali dipendono da indebolimento o soppressione o viceversa da esagerazione delle componenti normali del fenomeno psichico o dalla introduzione di componenti nuove. Perciò essi hanno il valore di analisi e di sintesi, fatte dalla natura stessa della vita psichica normale, che all'osservazione soggettiva sarebbero inaccessibili, e che perciò sono adatte a rivelarci gli elementi del fatto psichico e il loro rapporto. Anche la psicologia dei criminali ha un valore analogo; perchè qualunque sia la diversità dal punto di vista etico, è certo che dal punto di vista della pura Psicologia il criminale è un anormale. Sotto un certo punto di vista anche la psicologia del genio è ausiliare della Psicologia normale. Perchè essa ci presenta ingrandite, cresciute straordinariamente di potenza, talune delle funzioni psichiche superiori senza perciò assumere forma patologica. E similmente mostra casi di rapporto relativo delle funzioni psichiche che non è l'ordinario, senza perciò essere anormale e morboso.

Una speciale considerazione meritano le conclusioni che per la Psicologia si possono trarre dai fenomeni

dell' ipnotismo. Essi debbono essere considerati come morbosi, sia perchè si verificano più facilmente nei nevrastenici e negl' isterici che nei sani; sia perchè nel doppio aspetto che essi hanno, di fenomeni di *suggestione* e di *sonnambulismo,* non sono normali. Molto si è detto ed esagerato sul valore dell' ipnotismo per la psicologia. Siccome le psicopatie ordinarie sono fenomeni fissi, sui quali non si può esercitare che l'operazione esterna e passiva, e invece l' ipnotismo sottopone una psiche normale (o quasi) all' influenza di cause psichiche variabili a volontà dell' ipnotizzatore, è parso che esso desse una facoltà illimitata di esperimento alla Psicologia e ponesse quasi l'anima tra le mani del psicologo, come un oggetto naturale qualunque nelle mani del naturalista. Difatti i sentimenti, le rappresentazioni, le volizioni possono essere portati, mediante la suggestione, nel centro della vita psichica, e possono esservi portati col grado d' intensità che si vuole; possono essere tanto rinforzati che indeboliti, tanto eliminati quanto prodotti. Mentre l'esperimento ordinario ha un uso assai limitato in Psicologia, perchè ristretto alle funzioni sensitive, l' ipnotismo permette lo studio completo della vita psichica dalle manifestazioni più semplici alle più complesse, dalle più sensitive alle più intellettuali. Con l' ipnotismo si possono ottenere stati di coscienza di ogni specie, normali o anormali, si possono produrre la cecità e la sordità psichica, il sogno, le amnesie, le iperestesie, le analgesie. E ancora le variazioni della coscienza di sè, l' isolamento di speciali serie rappresentative, le coscienze doppie, e, accanto alle varie forme di coscienza, i fenomeni più significativi dell'automatismo psichico. Se non che non bisogna dimenticare che ragioni igieniche e morali vietano di usare dell'esperimento ipnotico come se

fosse una pratica inoffensiva, il che non è. E d'altra parte è pura fantasticheria il credere, che esso possa avere per la Psicologia lo stesso valore che la *vivisezione* (alla quale è stata più volte paragonata), ha per la fisiologia. Perchè esso non è un esperimento diretto: la psiche dell'ipnotizzato non è guardata in sè stessa, nè esso ha possibilità di descriverci, dopo che li ha provati, i suoi stati di coscienza durante l'ipnotizzazione. L'esperimento, è, nel caso in esame, indiretto, e consiste nella ricostruzione ipotetica del fenomeno fatta coi mezzi forniti dell'introspezione. Oggettivamente non si hanno che gli effetti esterni della suggestione. Lo studio dei fenomeni ipnotici può dunque essere utile alla Psicologia normale se non pretende di sostituirla, se non perde di vista che l'ipnosi è sempre uno stato patologico, e che essa, più che adatta a risolvere, è adatta a porre i problemi, che la Psicologia normale, fondata sull'osservazione interna, è sola capace di risolvere.

Qui è il caso per una certa, almeno lontana, affinità della materia di trattare dei rapporti della Psicologia coi fenomeni *medianici*, che tanto appassionano oggi i popoli civili. Non ci è dubbio che la scienza debba curare di scrutarli per sottrarli all'incertezza e al ciarlatanismo, e che essi debbano prima di tutto essere esattamente determinati e controllati. Che qualche cosa in questo senso si sia fatto non si può negare, ma molto resta ancora da fare.

E sopratutto non bisogna lasciarsi trasportare dalla voglia di formulare ipotesi, dimenticando che la spiegazione scientifica consiste essezialmente nel ridurre i fenomeni ignoti ai noti, e nel ricercare nuove cause solo quanto quella riduzione è impossibile. Quello che finora si è fatto è qualche cosa, ma non è molto. I fe-

nomeni medianici asseriti sono ancora una congerie caotica di fatti d'ogni specie, fisici e psichici, e non presentano quella delimitazione precisa che i veri fenomeni, che sono oggetto delle scienze, presentano, nè quella persistenza e identità quasi assoluta che si verifica nella loro ripetizione così naturale che artificiale. La stura data alle ipotesi causali è anch'essa disordinata e incoerente. Taluni non vedono in quei fatti che manifestazioni di forze materiali note ed ignote; taluni, e sono i più, vi veggono manifestazioni di ordine psichico e la prova dell'esistenza psichica anche fuori delle condizioni della vita normale e fisiologica. Nè è facile risolvere tali quistioni. Perchè il problema non è di pertinenza della Psicologia soltanto, ma anche della fisica e della fisiologia: alla prima delle quali spetta tutto quello che riguarda i fenomeni di levitazione, di azione a distanza, di materalizzazione ecc., mentre la seconda deve approfondire le sue indagini sulla natura e sulle funzioni dell'energia nervosa. Si parla molto di *forze psichiche*; ma che sono esse? sono di natura fisica o fisiologica? e in tal caso bisogna girare la quistione alle scienze relative, e risolverle coi mezzi ordinari delle ricerche scientifiche. Che se s'intende di fatti di natura psicologica si deve ricordare che ogni spiegazione è subordinata alla possibilità di ridurli ai fatti che ci sono noti nella loro manifestazione e nella loro causalità. Ovvero bisogna prenderne argomento per fare nuove ipotesi, sottoponendo queste alle condizioni che la logica delle scienze detta per l'ammissibilità delle ipotesi scientifiche.

Uno dei dominii relativamente più sicuri nei quali è possibile estendere i fatti psichici, è quello dei fenomeni di subcoscienza; ma finora esso non era essenzialmente diverso da quello dei fenomeni di coscienza,

salvo che pel grado e quantitativamente. I fenomeni *medianici* si verificano, nella maggior parte dei casi, per l'intervento di soggetti speciali detti *medium* che sono d'ordinario eccezionali dal punto di vista fisiologico, e che non operano se non in uno stato di sonno medianico. Ma qui si tratta di vedere se nello stato inconscio la psiche umana possa avere delle proprietà di chiaroveggenza, di comunicazione a distanza, di traslazione materiale che non ha nello stato conscio.

Invocare l'inconscio per spiegare fenomeni che sono piuttosto di ipercoscienza non pare logicamente giusto. Ed è più naturale pensare che essi siano effetto di un grado dello sviluppo psichico, che suppone piuttosto una potenziazione ulteriore e superiore della psiche, del quale non sappiamo nulla oltre gli stessi fenomeni medianici.

Lo stato inconscio è invece uno stato di depotenziazione, di inferiorità relativa, il quale se ci può condurre ad ipotesi metafisiche, non sarebbe adatto a spiegarci nella loro concretezza i fenomeni di *comunicazione delle anime* fin tra viventi e trapassati, che i credenti nei fenomeni medianici pretendono di dare per fatti reali. La spiegazione causale è sempre determinata e concreta in limiti finiti assegnabili; la spiegazione metafisica è generale, contemplativa, ipotetica.

Ma perchè un certo ordine di fatti possa influire sulle ipotesi metafisiche deve essere prima accertato scientificamente.

VI. — La rappresentazione artistica, che i monumenti letterarii ci danno degli stati psichici, offre alla Psicologia un materiale di studio assai prezioso perchè frutto della osservazione, dell'intuizione di spiriti superiori, dotati di un'eccezionale sensibilità come di una straordinaria facoltà di penetrazione e di ricostru-

zione. Dalla Psicologia teorica o applicata passano facilmente al saggio critico e al romanzo, cioè dalla Psicologia teorica alla Psicologia in azione. La viva rappresentazione della realtà è utile per ogni scienza, e specialmente per la Psicologia, il cui carattere intuitivo e descrittivo soverchia di gran lunga il suo aspetto di astratta generalità e di formule causali. Anche oggi psicologi di prim'ordine, come lo James, l'Höffding, preferiscono attingere alla viva rappresentazione del fatto psicologico vissuto, anzichè ridurre la loro scienza a uno schema astratto, e ad una serie di formule astratte. Ma per quanto la rappresentazione artistica possa giovare alla scienza psicologica non bisogna confondere le due cose. La finalità loro è diversa: l'artista cerca i tipi imaginativi secondo il suo temperamento e non ha altro fine che quello rappresentativo, imaginativo; la scienza invece tende alla conoscenza causale ed all'aspetto generale della realtà.

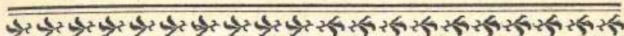
Lo scienziato cerca la risoluzione dei problemi: all'artista basta presentare il fenomeno nella sua realtà tipica, e i problemi o non lo interessano, o quelli che lo interessano non sono quelli della Psicologia, ma piuttosto quelli morali, quelli della vita e dell'azione. Inoltre bisogna procedere cauti nell'accordare valore scientifico alle analisi e alle sintesi psicologiche, in generale, alle rappresentazioni dei drammi e dei romanzi. Aristotele ha detto che la rappresentazione artistica deve valere sul filosofo assai più della storica, perchè mentre questa è particolare quella è generale, tipica e, perciò, più scientifica. Ma prima di tutto occorre distinguere, nel numero non piccolo delle rappresentazioni psicologiche letterarie, le buone dalle errate e fantastiche, e quindi il psicologo non può mai abdicare al suo compito critico. Inoltre bisogna distinguere

tra la generalizzazione dell'artista e quella dello scienziato. La prima può distaccarsi dalla realtà, anche se conserva il suo valore estetico, pei fini stessi della creazione estetica. Lady Macbeth è una stupenda creazione estetica, dalla quale mal si potrebbe cavare la psicologia dell'anima femminile, e Francesca e Beatrice sono, come lady Macbeth, delle creazioni psicologiche che suppongono, dalla psicologia generale alla speciale loro, una lunga serie di modificazioni, una storia lunga e diversissima per le quali esse non potrebbero servire come modelli al psicologo se non per certi stati d'animo particolari, come l'eccesso delle passioni, o la vittoria su di esse. La rappresentazione artistica mescolando pei suoi fini, il vero col fantastico, può riuscire talvolta a creazioni imaginarie che hanno bensì un grande valore artistico, ma uno scarso valore psicologico. Nello stesso cosiddetto *romanzo sperimentale* (Zola), nel maggiore realismo poetico, si tratta sempre di tipi possibili non di tipi reali; e non si deve dimenticare che la scienza chiede le risposte alla natura non alla fantasia.



[illegible]

[illegible] alla lettura.



CAPITOLO II.

Metodi della Psicologia

I. — La Psicologia, come scienza d'esperienza, non si può servire, in generale, che degli stessi metodi dei quali si servono le scienze d'esperienza, che hanno la natura come oggetto. Prescindendo ora dai metodi di ragionamento (induttivo e deduttivo) che non sono diversi in essa da quel che sono in quelle altre scienze, si può ritenere che, per lo stato relativamente poco avanzato della psicologia, il metodo induttivo deve avere più larga parte del metodo deduttivo; i due metodi principali sono, come per le scienze naturali, l'osservazione e l'esperimento. Il primo consiste nello studiare il fenomeno quando si presenta da sè, e nel modo nel quale si presenta. Il secondo nel produrre il fenomeno artificialmente e nelle condizioni che si ritengono più opportune per indagarne la vera natura e le leggi. Nelle scienze naturali l'osservazione si applica specialmente agli oggetti, l'esperimento più propriamente agli *eventi*. Così la botanica, la geologia, l'anatomia sono principalmente scienze d'osservazione;

la fisica la chimica, la fisiologia sono principalmente scienze d'esperimento.

La Psicologia è più scienza di fatti e di eventi che di oggetti, e perciò in essa l'esperimento dovrebbe prendere assai più larga parte che non la semplice osservazione. Ma il rapporto di questi due metodi subisce una profonda trasformazione in psicologia; perchè l'esperimento non è possibile se non che pei fatti psicoloci più elementari come sono le sensazioni e i fatti di ordine sensitivo e in generale i fatti più elementari dell'associazione, della memoria ecc. E l'osservazione, la quale ha più larga parte di quello che dovrebbe avere per essere i fatti psichici non oggetti ma eventi, si trova in condizioni assai diverse ed assai meno favorevoli che non nelle scienze della natura. In queste l'osservazione è tanto più sicura nei suoi risultati quanto più elimina elementi soggettivi, e corregge, con opportuni mezzi, quel tanto di soggettivo che vi si è mescolato. Invece in Psicologia l'oggetto, essendo il soggetto stesso, questa eliminazione non può aver luogo generalmente parlando; e l'atto stesso dell'osservare non può non perturbare i fatti che si debbono osservare. Quindi piccola portata dell'esperimento in una materia che, per essere di eventi, massimamente lo richiederebbe; poca sicurezza dell'osservazione dipendente dal fatto che l'osservatore e la cosa osservata sono identici, e, più propriamente, che l'osservazione e ciò che è osservato sono ambedue eventi psichici, che si cumulano e si perturbano a vicenda.

Difatti l'osservazione diminuisce i processi psichici più intensi e rinforza i più deboli; e quelli e questi perturbano per opposte ragioni l'osservazione. La quale è poi impossibile pei fatti di ordine superiore psicosociali, come i miti, il folk-lore e la stessa lingua pei

quali è evidentemente impossibile l'esperimento, che pur sarebbe più efficace se si potesse adoperarlo.

Quei fatti sono un passato, il quale non può essere studiato se non che nei prodotti: nessuna osservazione contemporanea li accompagnò, nessuna memoria ne rimane.

E per sturdiarli non abbiamo che i prodotti i quali debbono essere risoluti nei loro fattori, e ricostruiti mediante una certa virtuosità del psicologo, che è individuale, e variabile da un psicologo all'altro. Un siffatto procedimento è insicuro, e per essere indiretto, e perchè mancante di molti elementi dei quali o non resta traccia o ne resta una assai incerta nel prodotto.

Il metodo di osservazione del quale la Psicologia può fare uso, è quello dell'osservazione immediata, o interna; i fatti di coscienza non possono essere studiati che dalla coscienza. Questo metodo che si dice — e noi diremo parimente — dell' introspezione è quello di cui si è servito sempre la Psicologia come scienza d'esperienza. Dal Locke in poi, cioè da quando essa ha cominciato a separarsi dalla Metafisica (anche prima del resto per quella parte per la quale era una scienza d'esperienza), non ha conosciuto altro metodo; e solo nella prima metà del secolo passato si è cominciato ad operare l'esperimento, e si è tentato di estenderlo ad un campo sempre maggiore di fenomeni psichici. Le ragioni che hanno determinato questo nuovo modo di studio dei fatti psichici sono state due principali: la fiducia di ottenere in Psicologia gli stessi risultati, o poco minori, di quelli che l'esperimento aveva dato nelle scienze oggettive della natura esteriore; le incertezze del metodo dell'osservazione interna. Non già che questo non avesse dato i suoi frutti. L'analisi delle sensazioni, quella dell'associazione delle idee, i rap-

porti dei varii aspetti della vita psichica; rappresentativo, emotivo, volitivo, e così le varie forme della percezione, della memoria, dell'attenzione ecc., furono iniziate e condotte a buon punto da esso; ma, nonostante questi buoni risultati, parve che esso non soddisfacesse alle esigenze di un'esatta conoscenza scientifica e fu oggetto di critiche insistenti da parte di psicologi e di filosofi, che pure non ne conoscevano uno migliore. Già il Reid aveva richiamato l'attenzione sulle difficoltà che presenta il metodo dell'osservazione interna: la fuggevolezza dei fatti psichici, e la nostra attenzione rivolta principalmente ai fenomeni esterni, e quasi disaddatta e restìa a fissarsi sui fenomeni interni. Ma il critico più tenace fu il Kant, il quale nella sua Antropologia pose in luce principalmente l'antagonismo che ci è in Psicologia tra l'osservazione e il fenomeno osservato che, essendo ambedue fatti di coscienza, si perturbano a vicenda in modo necessario e per una vera incompatibilità di coesistenza che ne fa la cosa meno naturale che si possa pensare. Inoltre gli oggetti esterni sono collocati nello spazio e sono fissi e soggetti quindi alla ripetizione delle osservazioni nelle stesse condizioni. I fatti interni invece non hanno che ordine di tempo, sono una realtà fluente che non si ripresenta mai allo stesso modo.

Perciò Kant sostenne che la Psicologia non sarebbe potuta mai diventare una scienza vera, cioè un tutto sistematico di cognizioni, insieme qualitativo e quantitativo; ma solo descrizione più o meno fedele ed approssimata dei fenomeni psichici. Difatti i fenomeni psichici non potendo essere ricostruiti con quella chiarezza che è propria delle costruzioni spaziali, e, nella loro ricostruzione temporale, non potendo essere separati se non che artificiosamente ed astrattamente nè

essere mantenuti distinti per ricongiungerli poi a nostro arbitrio, non possono essere oggetto che di una conoscenza descrittiva e storica.

Non così la pensò l'Herbart, il quale, pur diffidando dell'osservazione interna, credette che si potesse fare della Psicologia una scienza se si potesse da una parte ridurre i fatti psichici ad unità elementari, e ricostruire dall'altra col movimento e con la varia composizione e col vario dinamismo di questi elementi tutti i fenomeni complessi che essa presenta. In tal caso diventa applicabile il calcolo matematico, e propriamente quello che si applica alle realtà fluenti, quale è il calcolo differenziale e integrale. Perciò Herbart imaginò che gli elementi della vita psichica fossero le rappresentazioni, e col loro dinamismo si ripromise di ricostruire tutti i fatti psichici, anche i non rappresentativi, cioè gli emotivi e i volitivi, che considerò come stati delle rappresentazioni. E non solo; ma poichè nella vita psichica, quello che appare nella coscienza è solo una parte della vita dell'anima, la quale si continna in una parte molto maggiore, che è quella della subcoscienza, così egli pensò di dar forma scientifica e causale a tutto l'ambito della vita psichica, cosciente e subcosciente, e propriamente quella forma più rigorosa, che è quella della costruzione matematica.

Piano veramente geniale e che rivela una delle menti di scienziato e di filosofo più poderose che mai siano state, ma altrettanto ipotetico e difforme dalla realtà che avrebbe dovuto spiegare. Perchè non fu possibile ai psicologi nè accogliere la sua riduzione dei fatti psichici complessi a puri elementi rappresentativi, nè pensare questi come elementi per sè stanti e viventi, dotati di una forza o impulso dinamico, variabili di grandezza. Tutto questo costituiva un complesso

di ipotesi metafisiche non accordabili coi fatti osservati e repugnanti per loro natura a quella rappresentazione meccanica alla quale si voleva ridurli. Come mai il meccanismo degli elementi rappresentativi può spiegare il sentimento e il volere? come mai questi elementi possono essere imaginati come per sè stanti, come forze e come forze collegate? La Psicologia perderà, con questa trasformazione, l'aspetto che le è proprio di studio sperimentale dei fatti interni per trasformarsi in una specie di Meccanica metafisica non accettabile nè dai metafisici che non potevano ammettere l'invasione dei matematici nell'ordine delle essenze iperempiriche nè dai matematici che non potevano ammettere la misura e il calcolo di una realtà non misurabile e non calcolabile. Cosicchè la Psicologia herbartiana, malgrado il genio superiore del suo inventore, e la diffusione della scuola, ebbe vita assai breve e apparve piuttosto una costruzione della fantasia speculativa che una scienza.

II. — Ma il dado era tratto; e poichè Kant aveva detto che non ci è scienza dove non è possibile la costruzione matematica ed Herbart aveva affermata la Psicologia, e poichè il metodo dell'osservazione interna era svalutato dagli stessi psicologi, e le scienze tutte si erano poste ed avevano conseguito i maggiori progressi nella via dell'esperimento e del calcolo, si pensò di porre lo studio della Psicologia nella stessa via metodica. La Psicologia doveva porsi nella via dell'esperimento e del calcolo non nel modo indicato dall'Herbart, ma nella stessa via della altre scienze d'esperienza. Come scienza di eventi, e di eventi psichici, non poteva essere abbandonata all'osservazione e questa doveva cedere all'esperimento quanta più parte fosse possibile del suo dominio. Come scienza di esperienza

doveva cercare di studiare i fatti nella loro realtà immediata respingendo le ipotesi di ordine metafisico, e doveva cercare di introdurre in essi la maggiore precisione oggettiva, cioè tanto qualitativa che quantitativa; per conseguenza studiarli non solo per quello che sono, ma anche per la loro grandezza in guisa da giungere alla determinazione matematica delle leggi che si venissero per avventura a scoprire. Qualche accenno di questo si era avuto anche da psicologi del secolo XVIII; ma spettò principalmente al Fechner il primo tentativo sistematico di psicologia sperimentale compiuto col nome di *Psicofisica*.

Il Fechner aveva avuto dei predecessori.

Il Bernouilli nel de *Mensura sortis*, e il Laplace nel Calcolo delle probabilità avevano accennato ad una certa legge di aumento del sentimento in rapporto al possesso dei beni esterni e dei lavori economici, secondo la quale il piacere che si prova, poniamo, per la vincita di mille scudi non è eguale per tutti, ma, *caeteris paribus*, è in ragione inversa della ricchezza anteriormente posseduta.

E nel secolo XVIII parecchi scienziati, come Lambert, Bouguer, Steinheil avevano cercato di determinare i rapporti tra gli stimoli e le nostre percezioni, mentre l'Haller e Giovanni Müller avevano rivolto lo studio all'eccitazione nervosa che si verifica durante il processo percettivo. Va ricordato anche il Vierordt in questo genere di ricerche; ma spetta al Weber, nella prima metà del secolo XIX, di avere cercato una determinazione più precisa, una formula quantitativa del rapporto tra la sensazione e lo stimolo. Egli disse che eguali aumenti relativi dello stimolo producono eguali aumenti assoluti di sensazione, e cioè che l'aumento di stimolo, capace di produrre un aumento di sensa-

zione, è sempre *una stessa frazione* dello stimolo preesistente. Perciò (chiamando S la sensazione, ed s lo stimolo), la formula

$$S = \frac{Ss}{s}.$$

Le ricerche fatte per assodare sperimentalmente la legge di Weber non potevano fondarsi che sull'apprezzamento individuale, perchè non possediamo una misura oggettiva della sensazione. Si è fatto quel tanto che si poteva prendendo la media negli esperimenti su una serie di persone o oggetti diversi, e cercando di eliminare il più ch'è possibile le cause perturbatrici. E si è giunti, con maggiore o minore esattezza e concordia nei risultati, a stabilire per le sensazioni visive, uditive, tattili, muscolari che un eguale aumento di stimolo dà un eguale aumento di sensazione. Ma la verificazione della legge di Weber non è stata mai così sicura e completa come avrebbe potuto desiderarsi, perchè l'accordo completo degli sperimentatori non si è raggiunto.

Pure, oltre alle quantità relative di aumento di stimolo necessario per le diverse sensazioni, si è trovato che la legge non vale se non che entro un limite minimo e uno massimo al di là dei quali o non ci è sensazione o non ci è aumento di sensazione. Si è trovato che anche entro questi limiti la legge non si verifica esattamente pei gradi vicino al minimo e al massimo limite. Si verifica per le medie intensità corrispondenti all'uso normale delle diverse sensibilità. Ed anche per esse la validità sua, sempre approssimativa, presenta un'approssimazione decrescente a misura che non è esattamente valutabile la quantità dello stimolo oggettivo o non si può considerare questa come

sola causa calcolabile dell' intensità della sensazione. Dalle sensazioni visive alle uditive, a quelle di pressione, di movimento, di tempereratura, la verificazione sperimentale diventa sempre più incerta, e perde quasi ogni valore per le sensazioni chimiche per le quali non si può considerare come stimolo la quantità delle sostanze, ma quella dell'azione chimica che esse sono capaci di spiegare. Pure la legge del Weber non è senza importanza psicologica, in quanto indice di una condizione dell' uso utile della sensibilità. L'esistenza di una soglia d' intensità, al disotto della quale allo stimolo non corrisponde nessuna sensazione, ci assicura, con una certa possibilità, anche una certa indipendenza dagl' innumerevoli piccoli stimoli che diversamente ci perturberebbero continuamente. Inoltre l'esistenza di una soglia di *differenza* assicura alle nostre sensazioni una certa stabilità, affrancandole dalle menome oscillazioni degli stimoli. Se la sensibilità giungesse ad apprezzare ogni differenza di stimoli, non potremmo p. es. gustare una musica, perchè avvertiremmo tutte le deviazioni minime dei suoni dell'accordo, ed anche tutti quelli che non ne fanno parte.

Ma il Fechner non si contentò di affermare, come il Weber, che in parecchie specie di sensazioni gli aumenti di sensazione sono di minime differenze, mentre gli stimoli screscono di quantità proporzionali. Egli volle dare una vera e propria formula di misura nella quale le due quantità misurate fossero ridotte in una propria unità di misura. Egli, partendo dalla legge di Weber, che i minimi aumenti percettibili di sensazione corrispondessero a quantità relativamente eguali di stimolo, credette di poter considerare quegli aumenti *perchè minimi*, come eguali tra loro, e quindi *come unità* di *sensazione*. Di modo che, se gli aumenti dello

stimolo segnano una progressione per quoziente (geometrica), gli aumenti di sensazione si possono considerare come costituenti una progressione corrispondente per differenza (aritmetica). E poichè di due progressioni corrispondenti, una geometrica e l'altra aritmetica, i numeri della seconda sono i logaritmi di quelli della prima, Fechner diede alla legge di Weber la formula di relazione più precisa, *che la sensazione è eguale al logaritmo dello stimolo.*

Però questa formula, se indica in quante unità una sensazione può essere risoluta, data una certa grandezza dello stimolo, non dice però nulla della grandezza propria della sensazione. Per trovar questa, cioè per trasformare la formula di relazione in formula di misura, Fechner ricorse a quella quantità di stimolo con la quale una sensazione scompare (o compare), e in corrispondenza ad essa pose lo zero della sensazione. E fece eguale a l'unità propria della sensazione il quoziente dell'intensità dello stimolo, che dà la minima sensazione, per la soglia dell'intensità dello stimolo che corrisponde allo *zero* della sensazione. Quindi chiamando S la sensazione, s la minima differenza percettibile di sensazione al di sopra dello zero sensazione, e σ la soglia dell'intensità dello stimolo, diede la formula

$$S = K \log. \frac{s}{\sigma}$$

K rappresentando il quoziente costante per ogni specie di sensazione.

III. — Per discutere il valore di questa formula di misura data da Fechner, dobbiamo prima di tutto notare, che in generale il valore di tali formule dipende dalla possibilità dell'esatta misura della cosa o fatto

intorno al quale la legge si formula. Ora non pare che i fatti psichici (durata a parte), siano misurabili; e questo, non per la difficoltà della cosa ma per la loro stessa natura che li sottrae ai nostri procedimenti di misura. Anche i fatti fisici oppongono talvolta grandi difficoltà ai nostri mezzi di misura, e se ancora le Matematiche, con tutti i loro progressi, non hanno potuto risolvere il problema dei tre corpi, si può pensare quali difficoltà incontrerebbero se volessero trovare il sistema di equazioni necessario per determinare il cammino della foglia che mulina il vento o i movimenti interni di un organismo vivente. Ma infine i fatti fisici, come quelli che si risolvono in movimenti nello spazio, sono sempre misurabili. Invece pei fatti psichici non è così. Per misurare occorre l'unità di misura e questa deve essere omogenea alla cosa misurata. Possiamo noi misurare gli stati di coscienza con unità di misura propria di essi? Possiamo distinguere stati più o meno intensi, ma non possiamo dire che quantità assolute e relative siano. Egli è presso a poco come se volessimo dire, parlando di sentimenti più o meno *elevati*, di quanto un sentimento sia più elevato dell'altro; o, parlando di donne più o meno belle di altre, se siano il doppio o il triplo più o meno belle le une delle altre.

Non possiamo stabilire delle costanti assolute (unità); e, se le potessimo stabilire, non le potremmo adoperare producendole quando occorra per le nostre ricerche, così come facciamo pei fatti fisici. Se anche riuscisse di misurare il lavoro cerebrale, questo non essendo la stessa cosa del *lavoro psichico*, non potremmo prendere la misura del primo come misura del secondo. Presentemente, non potendosi neppure misurare il lavoro cerebrale, e dovendosi desumere la misura psichica dalla misura dello stimolo esterno, la misura è doppiamente indiretta.

Il Fechner ha creduto invece di poterlo fare, assumendo, che nella sua formula tanto la grandezza dello stimolo, quanto la grandezza della sensazione sono riportate ad unità di misura diverse e proprie di ciascuna. Ma ciò non è punto vero. Prima di tutto non è sostenibile che debbano considerarsi come unità perchè rappresentano delle quantità eguali, le minime differenze percettibili. Minima percettibilità di differenza non è lo stesso che minima percettibilità, e perciò l'eguaglianza di descriminazione sensitiva nella scala della sensazione non è eguaglianza quantitativa. Come sarebbero eguali la prima differenza percettibile sulla *soglia di intensità dello stimolo* e l'ultima che coincide con *l'altezza d'intensità dello stimolo?* Saranno in rapporti eguali, ma non eguali tra loro.

Più importante è il fatto, che la sensibilità non può dire essa di quanto una certa sensazione sia maggiore o minore di un'altra omogenea nè che multiplo o sotto multiplo sia di essa. Per avere questa misura si ricorre allo stimolo, e si ammettono tante unità di sensazione quante sono le minime differenze percettibili che presenta la scala quantitativa dello stimolo. Similmente non è una grandezza sempre riconoscibile di sensazione che si prende per sè stessa come unità fondamentale, ma la minima differenza percettibile di stimoli oltre la soglia dello stimolo a cui corrisponde lo zero della sensazione. La misura è dunque sempre e solo lo stimolo; e perciò non ci è luogo al paragone delle due misure, se l'una è misurabile (lo stimolo), e l'altra no (la sensazione). Per stabilire il rapporto di due misure è necessario che ciascuna di di esse sia presa a parte, p. es. gli spazii e le volontà; e per misurare una cosa con l'altra occore che la misura e il misurato siano omogenei, la qual cosa non

si verifica tra il fatto fisico e il psichico, mentre è sempre il primo che misura il secondo.

Il Wundt, che del resto negli ultimi tempi ha modificato notevolmente le sue convinzioni sull'argomento, ha opposto contro queste difficoltà, che tutte le nostre misure della natura esteriore si riducono a sensazioni. Perchè in quelle le sensazioni sono applicate a misurare la realtà esteriore; mentre invece nella legge di Fechner o sono applicate a misurare sè stesse direttamente o a misurare sè stesse mediante lo stimolo. Ma il Wundt non ha riflettuto, che nel primo caso il compito che si propone alla sensibilità è inattuabile; e nel secondo non si ha che una sola misura, quella dello stimolo, e il paragone è impossibile. Perchè due grandezze siano giudicate eguali, maggiori o minori, non ci è che un mezzo solo, farle coincidere; la definizione dell'eguaglianza è la coincidenza. Anche nella serie numerica due grandezze numeriche sono eguali se i loro elementi sono biunivoci. Ma l'eguaglianza o la differenza di grandezza di due sensazioni è una sensazione, non il paragone del numero dell'uno col numero dell'altra; e i numeri che la Psicofisica dà sono numeri dello stimolo non della sensazione. Per questa sono argomentati; e noi abbiamo già detto che l'argomentazione è fallace e l'eguaglianza dei minimi è inammissibile. Che se si vuol misurare la sensazione mediante lo stimolo, non ci è che una sola cosa misurata e l'eterogeneità di quella alla quale si applica rende l'applicazione impossibile.

Ma il fondamento stesso della obiezione del Wundt è fallace. È vero che infine se ogni conoscenza del mondo esterno è una nostra sensazione, anche la misura che diciamo oggettiva, fisica è tale e quindi è soggettiva.

Ma nella misura oggettiva noi ci riferiamo a quella delle nostre percezioni, la visiva, che ha la massima oggettività. Misuriamo il peso con la bilancia, il calore col termometro, il tempo col movimento dell'indice dell'orologio e cerchiamo di rendere indipendenti queste misure da ogni apprezzamento soggettivo, riportandole a misure spaziali. Inoltre cerchiamo di stabilire delle costanti fisse per ciascuna scala di misure, p. es. il metro, il grado termometrico, la bilancia e i suoi pesi, il chilogrammo, il chilogrammetro, ecc. di cui possiamo stabilire i modelli con precisione sempre maggiore e correggerli fino ad approssimazione quasi meravigliosa. Ma come potremmo stabilire il modello dell'unità di misura della sensazione? come potremmo conservarlo fuori della coscienza? tutto quello che possiamo fare è di moltiplicare le osservazioni e stabilire delle medie, cioè una qualche cosa che non è una costante assoluta. E infine poichè il logaritmo di un numero è numero e la quantità della sensazione non è direttamente riducibile a numero, non si vede come si possa dire che la sensazione, essa proprio, è il logaritmo dello stimolo, o non piuttosto una quantità convenzionale, astratta, che si determina deducendola dallo stimolo. « Toutes les definitions sont permises, (scrive il Tannery): mais vraiment... j'ai ce logarithme-là sur le coeur ».

IV. — Ma se anche questa, diciamo così, periferia dei fatti psichici, che sono le sensazioni, è accessibile con le limitazioni che abbiamo indicate, alla misura indiretta, come quelle che hanno ancora qualche cosa di fisiologico, e sono in rapporto di dipendenza causale con un fatto materiale misurabile, che è lo stimolo, i fatti psicologici di natura più intima sfidano davvero ogni misura. Sia perchè non sono in correlazione con

nessuno stimolo esterno, sia perchè, anche essendo, le variazioni della loro quantità non ne dipendono affatto. Tutta la vita del sentimento, ad eccezione di quella parte sua che dipende dalla sola intensità delle sensazioni (piacere e dolore fisico), mostra delle variazioni quantitative, che non sono misurabili nè indirettamente nè direttamente per mezzo degli stimoli. Sia perchè gli stimoli, essendo puramente psichici, non sono misurabili neppur essi, sia perchè, se sono fisici e misurabili, l'eccitazione del sentimento non rivela nessuna costante correlazione con la quantità loro. Certo il sentimento, come tutte le attività psichiche superiori obbedisce a leggi quantitative, ma queste non appariscono se non che all'apprezzamento e alla misura diretta della coscienza e non possono essere formulate mai in valori definiti. Non è possibile tradurre in valori numerici la noia di una lettura, il disgusto di un atto vile, o la pietà di una tragedia d'amore. Madamigella di Launay racconta del suo amante che, riconducendola nei primi tempi del loro amore dalle passeggiate sentimentali, seguiva i lati di una vasta piazza e da ultimo la traversava per la diagonale. E ne conchiude, che l'amore fosse diminuito in lui di quanto è la differenza della diagonale dalla somma dei due lati. Leggendo in Villemain (Tableaux du XVII siècle) il gaio racconto, ci compiacciamo della spiritosa analogia; ma per l'esatta psicologia è assai dubbio se ella avesse trovato un mezzo molto adatto di misurare l'amore. E quando Platone scrisse nel IX libro della Repubblica (587) che il vero re vive 729 volte più piacevolmente e in pari proporzione vive più triste il tiranno, se riuscì a proporre un nuovo indovinello matematico all'infinita schiera dei suoi comentatori, fece però un calcolo non meno cervellotico di parecchie delle sue etimologie del Cratilo.

Tornando all' intensità degli stati psichici, possiamo dire che le quantità degli stimoli e i rapporti quantitativi dei medesimi non hanno nessun valore applicativo neppure in quei casi nei quali il rapporto della velocità delle vibrazioni si traduce in differenze qualitativo-quantitative delle sensazioni come nella scala dei colori o in quella dei suoni. Forse non ci è un fatto della sensibilità dove la differenza qualitativo-quantitativa di due sensazioni sia più strettamente dipendente dalla misura dallo stimolo di quel che è nell'ottava musicale, per la quale la sensazione qualitativa e l'altezza della medesima è determinata da un numero di vibrazioni, e la differenza dipende da un intervallo numerico nel rapporto di 1 : 2. Si sa anzi che la sensibilità uditiva è più esatta della visiva per determinare l'accorciamento della corda vibrante necessaria per avere una nota più alta. Ma quando diciamo che le altezze di due note identiche in due ottave consecutive stanno tra loro come 1 : 2, trasportiamo il calcolo delle vibrazioni nella sensazione che non ne serba nessuna traccia, come quella che traduce in una qualità specifica e in un' intensità di questa qualità lo stimolo esterno. Non ci è nessuna somiglianza tra lo stimolo e la sensazione, tanto vero che se lo studio della causa esterna non ci avesse fatto scoprire il rapporto, non ne avremmo potuto saper nulla dalla sensazione.

Nè lo stimolo misura la sensazione nè questa misura quello. Si possono bensì stabilire dei rapporti quantitativi tra le due serie, ma non si può applicare la misura dell'una a quella dell'altro. Così nella visione stereoscopica e nella sensazione del brillante, *la parallasse stereoscopica* nella prima e la *concorrenza dei campi visivi* nella seconda sono le condizioni geometriche che la sensibilità ignora e traduce immedia-

tamente e direttamente in sensazioni. Nè a salvare la Psicofisica, cioè la scienza che applica la misura alle sensazioni desumendola dallo stimolo, sono valsi i tentativi di trarre la misura della sensazione dalla sensazione stessa. A questo metodo si giunse per un dubbio che s'ingenerò nella mente dei psicologi, che non si potesse parlare d'intensità delle sensazioni, e che quelle che parevano differenze di intensità, non fossero che differenze di qualità. Il Brentano, F. A. Müller e Boas, dissero che quella che noi diciamo intensità delle sensazioni non è che una certa loro qualità, mediante la quale apprezziamo le quantità degli stimoli, e che il carattere quantitativo delle sensazioni è una ripercussione del loro uso sulla loro natura. Ma di qui appunto derivò che si cercassero altri modi di introdurre il calcolo nella Psicologia. Così il Boas parlò di una misura della *somiglianza o dissomilianza* delle sensazioni (specie di quelle appreziative delle intensità degli stimoli), lo Stumpf credette si potesse applicare il concetto spaziale geometrico delle distanze tra sensazioni. Ma, come è facile intendere, la misura, numerica o spaziale che sia, diveniva il tentativo illogico di applicare la misura a cosa che non la comporta. La qual misura poi nella forma di misura numerica doveva essere lasciata interamente all'apprezzamento soggettivo, perdendo così ogni carattere di precisione, ed ogni possibilità di costruirvi su delle leggi. E nella forma geometrica finiva per diventare una similitudine, anzi un'analogia remota e, più che una conoscenza, un traslato puramente fantastico.

V. — Senonchè bisogna chiarire un punto che per la Psicologia è della massima importanza: è vero che i fatti psichici non hanno quantità neppure quella che si dice intensità, e che tutte le differenze apparenti quan-

titative si riducono a differenze qualitative? Ci possono essere tre teorie: quella di chi crede che gli stati psichici, oltre ad essere qualitativi, siano anche quantitativi, che siano misurabili; quella di chi crede che, pur avendo quantità, gli stati psichici non siano misurabili; quella di chi crede che gli stati psichici siano puramente qualitativi.

Quest'ultima teoria è stata sostenuta recentemente per motivi idealistici dal Bergson nel 1° cap. del suo libro « Sui dati immediati della coscienza » nel quale esamina la teoria se gli stati psichici abbiano *intensità*. In fisica la nozione della quantità intensiva si applica alla forza; e la forza si riduce a un rapporto di massa e velocità e si misura mediante la quantità di lavoro che è capace di produrre in un certo tempo. Ma la rappresentazione dell'intensità della forza nella nostra coscienza è altra, è una rappresentazione figurativa, desunta dalle sensazioni muscolari, e perciò, nel nostro apprezzamento diretto, è un elemento o qualità psichica quella che serve a figurarci un fatto fisico. L'intensità è dunque propria primitivamente dei fenomeni psichici e da essi è trasferita ai fenomeni fisici. Si sa che i fisici considerano questo trasferimento come puramente fantastico e risolvono il fatto fisico intensivo in un rapporto di massa e velocità e lo misurano mediante la quantità di lavoro.

Il Bergson tiene, rispetto al fatto psichico intensivo, la stessa via tenuta dai fisici; lo risolve in elementi o numerici o estensivi esterni, dal punto di vista oggettivo, e nega che il sentimento che abbiamo dell'intensità degli stati psichici e delle variazioni di tale intensità siano qualche cosa di quantitativo. Sarebbero invece delle pure qualità e delle variazioni di qualità. Secondo lui il vero concetto di grandezza è solo quello della

grandezza spaziale: quando si dice che un corpo è più grande d'un altro, come quando si dice che un numero è più grande di un altro, s'intende che il primo *contiene* il secondo. Quindi non si può applicare l'idea di grandezza a cose che non si possono far coincidere, a cose che non si possono dividere; e divisibile è soltanto l'estensione. Il tempo stesso, non essendo esteso, non è divisibile in sè stesso e, se noi lo dividiamo per applicargli la misura, lo facciamo solo mutandolo in estensione; il tempo è misurato dal movimento, cioè da un cangiamento nello spazio. Nondimeno tanto gli uomini ordinarii quanto gli scienziati e i filosofi, ammettono delle grandezze che non sono spaziali; e credono perfettamente legittimo di rappresentarsele sotto la forma spaziale, p. es. sotto quella di una molla compressa che scatti. Talvolta il riferimento alla causa esterna, alla sua grandezza, ha luogo, p. es. nelle sensazioni visive ed uditive, o muscolari; ma questo riferimento non pare evidente in altri casi, anzi nel maggior numero di casi. Così la intensità del piacere e del dolore, come quella di un'emozione estetica è giudicata per sè stessa e senza riferimento alla causa esterna che s'ignora. Ma il Bergson confida di poter dimostrare che questo riferimento esterno ci è sempre, che la percezione d'intensità è sempre un'interpretazione di una quantità esterna mediante una qualità interna; e che in ogni rappresentazione d'intensità si cela l'estensione quasi di uno spazio compresso che si dilati. Il Bergson fa la sua dimostrazione per ogni sfera della vita psichica e, poichè egli spiega una grande ingegnosità di analisi psicologiche, non sarà inutile ripresentare con qualche abbondanza di particolari il suo ragionamento.

Cominciando dalle sensazioni di sforzo muscolare nelle quali il carattere quantitativo intensivo appare con

la massima evidenza, abbiamo in esso una sensazione impregnata di elementi spaziali. Ci pare come se la forza psichica, che la sensazione ci presenta, imprigionata come i venti nell'antro di Eolo, si slanci di fuori regolata dalla volontà. Questa apparenza psicologica è stata causa non ultima della teoria sostenuta da parecchi psicofisiologi, che le sensazioni muscolari fossero non di natura centripeta come le altre, ma centrifuga. Oggi questa teoria è stata provata falsa, specialmente dal Ferrier e dal James. Ma anche indipendentemente da questo dibattito si può provare che la sensazione muscolare, che pare più intensa, non è che una somma maggiore di speciali sensazioni qualitative. Se serrate il pugno eseguendo man mano delle contrazioni più forti, vedrete che da principio non sono impegnati che i muscoli della mano, poi quelli dell'avambraccio, del braccio, del torace, e finalmente di tutta la persona. Se serrate le labbra con sforzo crescente saranno impegnati progressivamente prima i muscoli labiali, poi i mascellari poi tutti quelli del viso. Se sollevate dei pesi progressivamente maggiori, accade lo stesso allargamento dello sforzo a un numero progressivamente maggiore di plessi muscolari, e da ultimo il sentimento di fatica e di esaurimento. Donde si cava, secondo il Bergson, la conclusione, che il sentimento d'intensità si risolve in una somma di qualità. Ed è una illusione derivata dall'abitudine di concentrare tutte queste sensazioni nel punto di origine, la conversione del numero e della qualità in grandezze intensive.

Si sa che le emozioni hanno manifestazioni esterne muscolari, mimiche. È noto ancora che la cosiddetta teoria somatica delle emozioni riduce queste al correlato psicologico di quelle che si considerano come loro manifestazioni, e conchiudono che un'emozione *decorpo-*

rata è un non ente. Ma, anche senza accettare questa teoria, il Bergson crede di poter sostenere che quella che si dice intensità varia delle emozioni, delle quali l'osservazione psicologica corrente non dubita, si dice di un numero maggiore di sensazioni qualitative. Così il cavallo che drizza appena le orecchie e poi s'impenna e scalpita e nitrisce e sferra calci e si dà a fuga precipitosa non è più irritato o più atterrito, ma prova un numero sempre maggiore di sentimenti elementari qualitativi. L'intensità dell'attenzione è il correlato del numero di sensazioni che è correlativo della sua espressione fino alla fatica e al dolore. E quella stessa che si dice profondità inespressa delle emozioni non è che l'adunamento di un più gran numero di elementi psicologici in cambio dei fisici.

Ma non pare che si possa dire lo stesso del sentimento sensitivo (piacere e dolore fisico) e delle sensazioni come stati puramente presentativi. La loro intensità corrisponde bensì a una sempre maggiore quantità di stimolo esterno; ma siccome nell'effetto psichico, come quello che è relativamente semplice, non riesce di distinguere gli elementi psichici componenti, si pone il problema come mai la quantità dello stimolo esterno, che è spaziale, numerico, misurabile, si traduce in un equivalente psichico che pare qualitativo. Invocare la quantità o l'ampiezza dello scotimento nervoso prodotto non giova, perchè, siccome di questo non si ha coscienza, resta sempre il problema della traduzione della grandezza estensiva nell'intensiva. Il Bergson, che non ne vuol sapere di questa traduzione, cerca la spiegazione del fenomeno nel numero sempre maggiore di sensazioni elementari, anche di natura più propriamente psichica, e crede di poter dichiarare illusorio il sentimento d'intensità, che si ri-

solverebbe in un numero maggiore di sensazioni puramente qualitative. Il Bergson invoca la *teorica utilitaria* degli adattamenti psicofisici e dice che, data questa, l'intensità dello stimolo propagandosi nell'organismo oltre il punto direttamente affetto produce un numero maggiore di sensazioni qualitative, che per un'illusione della sensibilità sono concentrate in una sensazione intensiva. Così nel sentimento sensitivo si pensa p. es. che il dolore più intenso è la causa della maggiore irradiazione; ma, posta la tecnica utilitaria della natura, bisogna invertire il rapporto e ritenere la maggiore irradiazione come causa e il dolore più intenso come effetto. Se invece della sensibilità fosse in giuoco l'automatismo soltanto la reazione responsiva non avrebbe bisogno della sensibilità; ma poichè questa si aggiunge (inutilmente), essa non è la causa, è l'effetto. P. es. nel sentimento di disgusto fisico crescente ha luogo una gradazione di fenomeni somatici che impegnano sempre più largamente l'organismo dalla sensazione iniziale del pneumogastrico a quella di pallore, di sudore freddo, di collasso che accompagnano le forme più gravi. Se si esclude il fatto dell'irradiazione dello stimolo, non si spiega l'intensità; perchè senza di essa non si avrebbe che la sola sensazione qualitativa. Quel che s'è detto del dolore si può dire del piacere.

Un piacere maggiore è un piacere preferito, e un piacere preferito è quello verso il quale si orienta per così dire il nostro organismo; esso impegna la totalità dell'organismo escludendo gli altri. Un piacere più intenso è un piacere che è la somma di più piaceri elementari o di più incitazioni elementari.

Quanto alle sensazioni semplici, cioè non accompagnate da piacere o dolore, bisogna prima di tutto notare, che esse sono soltanto quelle d'intensità media.

Le molto deboli ci costano uno sforzo di attenzione, le molto intense come una luce abbagliante o un colpo di cannone, hanno carattere emotivo. Per le medie l'apprezzamento dell'intensità deriva dall'abitudine di collocare l'idea della grandezza dello stimolo nella sensazione. Così la luce di due candele è una sensazione qualitativa diversa da quella di una, se anche è di sola luce e non di colore; ma noi, ponendo la causa nell'effetto, diamo a questa differenza, che è solo qualitativa, un carattere quantitativo. Lo stesso accade per le sensazioni di suono. E per questo spesso il carattere quantitativo è fallace; così il tic tic di un orologio ci pare più forte di notte che di giorno, e similmente lo scorrere delle acque, o il girare delle ruote di un mulino; e se non badiamo al significato delle parole, come accade udendo parlare in una lingua ignota, ci pare che le voci siano più alte. I toni omologhi della scala musicale ci sembrano più alti o più bassi; ma anche per essi noi traduciamo la qualità, che sola percepiamo, in quantità. Nessuno può negare che i toni differiscono qualitativamente, ma se noi prendiamo le qualità come indici di quantità, ciò accade anche per la somma degli sforzi muscolari che dobbiamo fare per produrli.

La rappresentazione di scala, di altezza diversa, è anch'essa la traduzione di un'esperienza esterna, la risonanza toracica delle note basse, la cefalica delle alte, e la direzione dell'espirazione che le produce, la quale va sempre più dal basso in alto nella produzione delle note più acute.

Le sensazioni di temperatura (caldo e freddo) sono qualitativamente diverse, e in modo così evidente che i fisiologi hanno creduto che avessero scale ed organi diversi.

Ma la traduzione dell'esperienza esterna, naturale ed artificiale (termometro), ce le fa porre in una stessa serie quantitativamente differenziata. Anche per la sensazioni di caldo e di freddo, prese a parte, le differenze quantitative sono relative alle esperienze antecedenti di prossimità o di lontananza, ed anche di grandezza delle loro sorgenti e delle superficie del nostro corpo che ne sono affette. Similmente le sensazioni di pressione sono qualitativamente diverse da quella di contatto, e da quelle di penetrazione e di schiacciamento, ed è il rapporto stabilito tra la causa esterna e l'effetto sensitivo che fa apparire questo quantitativo in sè, mentre è soltanto indice di differenze quantitative esterne. Il pesante e il leggiero sono qualità che sono apprezzate quantitativamente per le differenze di sforzo che richiedono da noi nel sorreggerle.

Pure i fisici e gli psicofisici credono alla capacità di discriminazione quantitativa propria della sensibilità. E sebbene non se ne fidino molto (perciò hanno inventato il fotometro e il termometro), pure confidano di misurare la possanza discriminatrice delle pure quantità che attribuiscono alla sensibilità. Ma, anche se prescindiamo delle esperienze antecedenti, possiamo vedere che p. es. le nostre sensazioni d'intensità luminosa sono in realtà sensazioni qualitative. Sia p. es. una superficie bianca illuminata da quattro candele e se ne sottraggono successivamente tre. Ad ogni sottrazione un'ombra più scura si stenderà sulla superficie illuminata; e questa è una sensazione qualitativa. Come i diversi gradi d'intensità di un colore corrispondono alle diverse proporzioni del nero in esso, così la diversa *saturazione* corrisponde alla diversa mistura del bianco con esso. Allorchè il fisico, nel misurare la luce, dice che, se la distanza della sorgente luminosa

si raddoppia, bisogna quadruplicarne l'intensità per avere la stessa quantità di luce, parla propriamente dell'effetto fisico non di quello psichico. In realtà così nel primo come nel secondo caso la sensazione è qualitativamente diversa, non è prima $= 1$ e poi $= \frac{1}{4}$. E quando gli psicofisici interrogano la sensibilità per l'apprezzamento di differenze quantitative, e ne hanno risposte analoghe, non badano che ottengono nelle risposte lo stesso che ci hanno posto, cioè il postulato quantitativo, aiutati in ciò dalle abitudini contratte.

Siccome la coscienza è rivolta essenzialmente all'esterno e traduce tutto in termini di spazio (come la lingua dimostra), così la Psicofisica profitta delle abitudini della coscienza comune e delle sue valutazioni quantitative mediante la qualità, per operare scientificamente le trasformazioni, per dare cioè alle valutazioni quantitative della sensibilità un valore scientifico.

Il Bergson estende la sua analisi anche a quei sentimenti che non si traducono in espressioni mimiche definite, e per le quali pure affermiamo delle differenze quantitative come la gioia, la tristezza, la speranza, e la spinge fino ai sentimenti estetici. Per le prime egli sostiene che nell'apprezzare la loro intensità cediamo alla nativa tendenza di tradurre in termini di spazio quello che non è spaziale; così se un desiderio, da principio lieve, si trasforma in passione, traduciamo il fatto che la nostra vita psichica si colora di un solo modo, come un ingrandimento spaziale del desiderio, e diciamo che esso occupa una parte sempre maggiore della coscienza. La speranza può essere un'emozione molto intensa se è di cosa che ci sembri abbracciare gran parte o tutte le possibilità dell'avvenire. Si può dimostrare che quella che diciamo gran-

dezza della gioia o della tristezza non è in realtà tale, ma una qualità di quei sentimenti.

La gioia è un'orientazione del nostro sentimento verso l'avvenire, come la tristezza è verso il passato. Nella prima lo stato del sentimento abbraccia un numero sempre maggiore di elementi della coscienza fino a colorarla tutta e ad escludere quello che non può abbracciare. Nella seconda invece il sentimento si ritira a poco a poco da essi, le nostre idee si fanno sempre più povere, l'avvenire si chiude, e noi ci sentiamo come sotto l'oppressione di un peso che ci schiacci.

L'esame dei sentimenti estetici mostra del pari che quello che appare quantitativo non è tale, e si risolve in qualità.

Esaminiamo il sentimento del *grazioso*. A principio esso non è che una certa facilità e prevedibilità di movimento nell'imagine che diciamo graziosa. È chiaro che per movimenti s'intendono non soltanto quelli in atto, ma anche le suggestioni di movimento che si hanno dalle forme e figure che sono in riposo. A questa causa puramente rappresentativa si aggiunge l'emozione della simpatia che culmina nella simpatia morale. È questa simpatia mobile verso un oggetto che sembri quasi in atto di offerirsi che è l'essenza della grazia, e che ci fa dire che essa val più della bellezza e ispira, più di questa, amore.

La potenza del bello riposa in primo luogo sull'effetto che produce in noi di assopire le potenze attive e resistenti in beneficio delle contemplative, nel portarci ad uno stato di docilità rispetto alle sue suggestioni. Così nella musica il ritmo sospende quasi la nostra vita sensitiva e ci forza all'imitazione; così nella poesia il torrente delle imagini, modellate dalle

parole fa sì che la nostra anima si addormenti quasi per sognare il sogno stesso del poeta. Similmente le arti rappresentative plastiche, immobilizzando un movimento accennato, gli danno un non so che di definitivo e di permanente nel quale la nostra anima si assorbe e quasi si perde. Ed effetti analoghi al ritmo produce la simmetria in architettura. Insomma nella contemplazione del bello la nostra facoltà di percepire è cullata dall'armonia delle forme; e questa caduta degli ostacoli le dà libero gioco e la eccita simpaticamente. Quella stessa che si dice profondità o elevazione del sentimento estetico corrisponde ad un maggior numero di stati elementari che esso ci presenta come in tenue penombra.

Prendiamo un sentimento morale, la pietà. Si dice che essa consiste nel porci nello stato di chi soffre e nel soffrire delle sue sofferenze, ed è vero. Ma presto vi si aggiunge il sentimento di aiutare i nostri simili, di eliminare la sofferenza come se fosse un'ingiustizia commessa dalla natura o dall'uomo, e si desiderasse di eliminare ogni nostra complicità con essa. Da ultimo sottentra il desiderio di alleggerire il dolore altrui partecipandolo in qualche modo con dolercene noi stessi. Così lo stadio ultimo della pietà è un bisogno di umiliarsi, un'aspirazione a difendere che non è senza compenso nel sentimento della nostra superiorità rispetto ai beni e ai mali della vita. Quindi l'intensità crescente della pietà si traduce in un cangiamento e in una sintesi qualitativa, dal disgusto al timore, dal timore alla simpatia, dalla simpatia all'umiltà.

VI. — Per esaminare il valore di questa teoria bisogna prima di tutto por mente alla sua tesi fondamentale, che i fatti psichici siano puramente qualitativi e che ad essi non sia applicabile la nozione di quan-

tità e di grandezza neppure nella sua forma più generale che è quella del numero. Questa tesi è diametralmente opposta non solo ad ogni forma di metafisica pitagorica o pitagoreggiante, ma anche ad una forma di necessità che domina insieme il pensiero comune e il pensiero scientifico, che qualità e quantità siano determinazioni necessarie di tutto quello che esiste.

L'Hegel è di questo parere e nella prima parte della sua Logica, che riguarda l'essere, pone le categorie della qualità e della quantità. Non è alla metafisica pitagorica o pitagoreggiante che ci possiamo appellare in questa discussione, ma alle necessità conoscitive della nostra mente, le quali ci provano che come non è possibile sempre una quantità *reale* che non sia quantità di *qualche* cosa, di una cosa con una qualità (sostanza e qualità sono idee correlative), così non si può pensare una qualità senza quantità.

Ambedue sono nozioni generali e necessarie dell'essere, per modo che se la quantità non esiste senza una qualità reale (almeno del nostro pensiero), neppure una qualità, di qualunque specie essa sia, naturale o spirituale, può considerarsi esistente senza quantità, perchè l'annullamento della quantità porta con sè anche quello della qualità. La filosofia francese dell'indeterminismo idealistico crede di trovare il suo più saldo fondamento in questa dimostrazione della natura non quantitativa della realtà psichica, ma essa si pone su una via sbagliata, perchè proprio non è necessario di negare la natura quantitativa della realtà per assicurare la libertà. Le leggi numeriche riguardano l'essere non l'essenza, riguardano la conoscenza della realtà nella intelligibilità aggregativa o disgregativa estrinseca, sono leggi formali non leggi sostanziali, e per conseguenza non dicono nulla *speculativamente*

sulla natura della realtà, e dicono sempre meno a misura che si passa dalla natura allo spirito. In quella l'esistenza spaziale rende subordinabili alle leggi quantitative tutte le sue proprietà e qualità non solo, ma poichè la mente apprende queste qualità da fuori (la conoscenza che abbiamo della natura è simbolica), il valore delle leggi quantitative si identifica con quello delle leggi qualitative, ed è la forma più perfetta della loro conoscenza scientifica. Non è così pei fenomeni psichici: questi sono oggetto della nostra esperienza immediata e diretta; sono fatti non appresi esternamente, ma vissuti nella loro internità; e perciò le leggi quantitative sono relativamente poco importanti e poco significative. La natura dell'emozione, come quella dalla volizione, è appresa nella sua scaturigine non nei suoi effetti; al contrario dei fenomeni naturali, che sono da noi conosciuti negli effetti non nella loro essenza. E da ciò deriva che, essendo le leggi quantitative leggi degli effetti, hanno pei fenomeni naturali la maggiore importanza e ne hanno una minore o minima pei fenomeni psichici. Non ha importanza, e può anche non aver senso, il misurare un fenomeno psichico dai suoi effetti esterni, p. es. un'emozione dalla mimica che l'esprime, perchè questa non ci dice nulla della natura dell'emozione, di quello che essa è in realtà, ed anche quando cerchiamo di misurare la sensazione con lo stimolo, la quantità crescente di questo ci informa così poco della sensazione, come la qualità stessa dello stimolo ci dice poco e nulla della qualità della sensazione. Pei fenomeni esterni la legge quantitativa (che non sta mai da sè e disgiuntamente dalla qualità), ci dà quasi il tutto della conoscibilità del fenomeno. P. es. l'attrazione, che non è conoscibile da noi per quello che è in se stessa, ma per le leggi di Keplero,

di Galileo, di Newton. Pel fenomeno psichico la legge quantitativa, quando è possibile di assegnarla (e ciò accade sempre in relazione al fenomeno esterno), ci dice poco o nulla. Non ci permette di trarne delle conclusioni sull'essenza del fatto psichico, di intuirne la qualità indipendentemente dall'osservazione interna.

Studiate pure la circolazione del sangue, il lavoro del cervello, nell'atto di un pensiero, di un calcolo, di un'emozione; quelle cognizioni fisiche, anche nella più precisa della loro determinazione quantitativa non gettano nessuna luce su la natura del fenomeno psichico, che, se non ci fosse cognito direttamente, non potremmo in nessun modo indovinare dal fenomeno fisico correlativo.

Ma dell'esistenza di una *quantità* dei fatti psichici c'informa la stessa osservazione interna, e non ci è alcuna coscienza spregiudicata, così di psicologo che di uomo del volgo, che non l'ammetta. E l'ammette in base all'esperienza diretta che ne ha, per la quale giudica dell'intensità di un'idea, di un sentimento, di una volizione, senza avere notizia alcuna delle sottili dimostrazioni che il Bergson adopera per provare che il sentimento che abbiamo dell'intensità dei fatti psichici è illusorio. Ed anche il punto di vista dal quale si pone il Bergson per dimostrare la sua tesi è contestabile. Perchè non si può parlare di illusione nella testimonianza diretta della coscienza. Diciamo illusorie certe nostre percezioni, come quella della profondità nello stereoscopio, non perchè la nostra percezione sia sbagliata in sè, ma perchè è sbagliata nell'apprezzamento di un fatto esterno, il quale, si noti, simula le condizioni dell'esperienza normale. Ma dire che è illusorio il nostro sentimento diretto e immediato della intensità dei nostri stati di coscienza, è accusare di

errore la realtà stessa nella sua manifestazione. L'intensità di uno stato psichico è uno stato psichico, ed esso rimarrebbe quello che è, cioè uno stato quantitativo, anche se, come fa il Bergson, si dimostrasse appositamente che è la traduzione psichica di differenze nella quantità esterna degli stimoli. Perchè quella traduzione sarebbe non illusoria ma vera e si dovrebbe sempre riconoscere che il soggetto risponde con uno stato psichico quantitativo ad una causa esterna quantitativa. Ed anche quando si proverà che non è la quantità dello stimolo, ma solo la moltiplicità degli elementi qualitativi quello che produce l'illusione intensiva, questa come stato psichico reale, data immediatamente dall'osservazione interna, non potrebbe essere dichiarata illusoria e puramente qualitativa.

Un altro errore del Bergson, che è causa dell'apparente verità delle sue dimostrazioni, sta in ciò che, siccome nei fenomeni psichici la qualità è determinata e la quantità è indeterminata (possiamo dire il più o meno, non il *quantum* di uno stato psichico), si genera facilmente l'illusione che la quantità si riduca alla qualità.

Anche la natura dell'intensità concorre, perchè essa è una quantità qualitativa, di cui solo la coscienza ci dà l'imagine e il modello. Ma potete voi negare il carattere quantitativo all'intensità, potete negarlo col ragionamento contro l'attestazione della coscienza? Non potete, perchè delle quantità di uno stato di coscienza solo la coscienza ci può informare, ed applicare ad esso l'analisi dimostrativa è come voler misurare la grandezza estensiva col peso o col calore. Certamente una sensazione di peso maggiore è anche una sensazione qualitativa diversa, ma è anche una sensazione quantitativa, perchè è maggiore e non potete

dichiarare illusoria la sensibilità se vi dà l'indice immediato della quantità in quello che è il suo linguaggio.

Neppure si potrebbe ammettere come valido il metodo adottato dal Bergson nelle sue dimostrazioni. Per quel che riguarda i fatti psichici di ordine sensitivo, egli sostenne che il soggetto pone sempre nella sensazione la quantità dello stimolo; anzi, poichè questo modo di ragionamento non è adoperabile se non che per le sensazioni, adotta per le emozioni la teoria somatica e, dai sentimenti sensitivi, la estende fino alle emozioni estetiche e morali. Se non che è facile di vedere la curiosa inversione del punto di vista alla quale soggiace. In linea generale possiamo dire che dell'aumento della quantità dello stimolo noi siamo primitivamente avvertiti dalla maggiore intensità delle sensazioni. E sebbene sia vero che in moltissimi casi possiamo essere avvertiti dell'aumento dello stimolo con altri mezzi, che si riducono poi tutti all'esperienza, questo non accade sempre e per certe sensazioni (esperienze scientifiche a parte), non accade mai. P. es. non accade per l'ottava della scala musicale nè per quella delle sensazioni visive. E talvolta accade che dall'intensità delle sensazione soltanto si conchiude alla potenza dello stimolo, come ad es. nelle sensazioni chimiche e in quelle di temperatura, quando la potenza calorifica di alcune materie non è saputa ma l'intensità delle sensazioni di calore (o di freddo) ci avverte dell'intensità dello stimolo.

Ma non sempre l'intensità dello stimolo fisico è causa dell'intensità degli stati di coscienza, ed è sommamente controverso che nelle emozioni la loro mimica sia la causa della loro intensità. Quando le emozioni non derivano da causa fisica non si può par-

lare di inferenza dall'intensità dello stimolo all'intensità della sensazione. E il sostenere, come fa la teoria somatica, che sono mesto perchè piango, e non già che piango perchè sono mesto, parrà sempre una grande assurdità non solo alla coscienza comune, ma anche a quella degli psicologi che non si potranno persuadere che il pianto si produce senza la mestizia, e perchè producendosi dovrebbe aver proprio la mestizia come effetto. E quanto alle emozioni ideali, alle estetiche e alle morali, notiamo che il metodo di dimostrazione adottato dal Bergson consiste nell'addurre un *numero sempre maggiore* di cause psichiche per ispiegare *l'apparente* intensità dell'emozione. Ora il numero delle cause è una quantità, e il crescere dell'emozione è un fatto quantitativo anch'esso. Come si fa a dire che non è, che è una semplice qualità? Quando ci è una variazione che non tocca la qualità, come si potrebbe sostenere che la variazione non è quantitativa? Certo l'amore, l'odio, la pietà possono prendere carattere qualitativo diverso e si può dire che ogni qualità della causa si ritrova in una qualità dell'effetto.

L'amore pei figli non è lo stesso che quello per la fidanzata, o l'odio del tiranno non è quello stesso che è pel vile o pel calunniatore, similmente la pietà per un sofferente varia di qualità come la sofferenza, e non è pel ferito quella stessa che è per chi ha perduto i figli o l'onore. Ma se dell'odio, della pietà e dell'amore sono affermate nativamente dal nostro sentimento delle differenze quantitative; e se esse sono, come vuole il Bergson, effetto di un numero crescente di cause psichiche, la quantità dell'effetto è correlativa della quantità della causa, e non è il caso di dichiararle illusorie.

La tesi del Bergson deriva da un doppio pregiudizio metafisico che se la quantità e le leggi della quan-

tità valgono per tutta la realtà, l'indeterminismo è negato; dal pregiudizio psicologico matematico che ogni grandezza è di spazio, ed è possibile ammetterla se e nella misura nella quale è possibile di tradurla in termini di spazio. Ora il calcolo, nella sua maggiore generalità, è la smentita di questo pregiudizio; il numero è la quantità nella maggiore astrazione e nella maggiore idealità, e come tale è applicabile a tutto, alle grandezze spaziali come ai pensieri.

Nè vale che noi traduciamo quanto è possibile tutti i nostri apprezzamenti di grandezza in termini di spazio; perchè questa tendenza deriva dalla chiarezza superiore dell'intuizione spaziale, e il pensiero cerca sempre che può la maggiore chiarezza ed evidenza rappresentativa.

Conchiudendo, possiamo dire che la tesi del Bergson è errata. Gli stati psichici non sono misurabili è vero, ma non perciò non sono quantitativi, la qual cosa equivarrebbe a negarne l'esistenza. L'impossibilità della misura per essi non dipende dalla loro massima complessità, non dipende dal non essere spaziali, perchè anche il tempo, che non è una grandezza spaziale, è misurabile. Dipende dalla loro natura di fatti vissuti che non esistono più dopo che non sono più attuali in maniera utile alla loro misurabilità. Deriva dal perchè ogni nostra misura è di natura fisica e nessuna misura fisica ci può dare quella dei fatti psichici. Deriva da questo finalmente che la misura psichica non può essere che psichica e che questa misura ci è, ma è di sua natura indeterminata. Cosicchè anche quando, misurando esteriormente il fatto psichico con lo stimolo esterno, cerchiamo di stabilire il loro rapporto numerico, la misura è sempre ipotetica e non provata mai dalla coscienza, per la quale nessuna misura è assoluta, ma sempre e solo relativa. Il più e il meno è il solo

calcolo che essa possiede, e perciò anche quando dice che uno stesso rumore è maggiore di notte che di giorno, dice non il falso, ma un caso di verità dei suoi apprezzamenti comparativi: come sensazione il rumore notturno è più intenso di quello diurno.

VII. — Abbiamo fin qui discusso il valore dei metodi della Psicofisica considerati in sè stessi. Ma se si bada all'importanza dei loro risultati per la Psicologia ci si avvede finalmente che sono assai scarsi. Qual lume sulla conoscenza dei fenomeni psichici in loro stessi può spandere il sapere? qual'è la soglia o la minima quantità di stimolo percettibile? quale l'aumento proporzionale di stimolo necessario per produrre un aumento di sensazione? Posto anche che tutti gli sperimentatori fossero d'accordo e per tutte le sensazioni e in tutti i particolari, le misure così fissate non ci direbbero nulla sulla natura e sul legame causale di queste percezioni nell'insieme degli stati psichici. La Psicofisica è caduta per due ragioni: per l'errore fondametale del metodo di applicare la misura a ciò che non è misurabile e per la sterilità dei suoi risultati. Ma se anche la misura non è possibile per l'intensità dei fatti psichici, non è neppure possibile per la loro durata, per la loro celerità, per il numero di elementi che ciascuno di essi può comprendere nello stesso tempo? La misura del tempo non è diversa pei fatti psichici da quello che è pei fatti naturali e poichè gli sperimentatori sono giunti a separare il tempo fisiologico (cioè quello della conduzione nervosa), da quello psicologico, la misura di questo non può soggiacere alle obiezioni che si fanno alla Psicofisica. Dal momento che si riuscì fin dal 1820, con le esperienze del Bessel, a determinare *l'equazione personale* degli astronomi, era data la possibilità della psicocronometria che tanto fervore di ricerche ed anche

tante speranze (purtroppo deluse), provocò fra gli studiosi di tutti i paesi civili tre decennii fa. Dal libro del nostro Buccola « La legge del tempo nei fenomeni del pensiero » che è del 1883 a quello del Gastrota « Le relazioni di tempo nei fenomeni mentali » che é del 1890 e i molti usciti in Francia, in Germania, in America, in Inghilterra, anche la psicocronometria ha avuto una ricca letteratura. Si è cercato di determinare il tempo che esige l'associazione delle rappresentazioni nelle più varie condizioni fisiologiche e psichiche, si è determinato il tempo delle reazioni semplici e di quelle che importano una scelta, e si è trovato che la durata delle prime è minore di quella delle seconde. Il Binet ha misurato la capacità dell'attenzione e il suo tempo, nelle sensazioni tattili mediante il numero dei punti percepiti delle sensazioni semplici e delle doppie; nelle sensazioni acustiche mediante il numero degli errori nella copiatura dei numeri e delle frasi, o nelle correzioni delle bozze di stampa mediante il numero delle correzioni omesse, o nella scrittura mediante il numero delle cancellature. Nella memoria si è cercato la misura mediante il numero delle cifre o delle parole ricordate; e le ricerche si sono estese in tutti i campi dell'attività psichica. In Germania la capacità della memoria è stata misurata col numero delle sillabe senza senso; si è trovato che essa nell'apprendimento di un brano di scrittura è maggiore per la poesia che per la prosa, che è proporzionale al numero delle lettere, che decade prima rapidamente e poi più lentamente, che la rapidità delle associazioni mnemoniche è in rapporto con la loro origine antica o recente. Altri sperimentatori hanno trovato che l'associazione psicologica è più esatta in relazione al numero delle idee associate se il soggetto in esperimento aggiunge

alle idee la parola parlata, cioè se impegna nel processo psichico anche il centro motore dell'articolazione della parola. E il Bühler ha trovato che quanto più viva è la rappresentazione delle parole tanto più superficiale è il pensiero.

Ma quando si va a vedere si trova che i risultati ottenuti sono assai scarsi e per la spiegazione causale dei fatti psichici poco meno che nulli. Negli esempii addotti bisogna distinguere gli esperimenti di psicocronometria da quelli di psicometria.

I primi riguardano la durata, i secondi il numero maggiore o minore di elementi che una funzione psichica determinata può ritenere o connettere, p. es. la memoria, l'attenzione, l'associazione. Ma per quel che riguarda la prima le speranze concepite furono ben presto deluse, e non fecero che precisare in numeri, che del resto variavano da uno sperimentatore all'altro, quel che già si sapeva. È un'esperienza ordinaria che il tempo di reazione è più lungo se si complica con la *scelta*, e che l'associazione prende più tempo secondo il numero degli elementi e fin dai tempi di Cesare si considerava come un prodigio che si potesse attendere contemporaneamente a più cose, e che la capacità e velocità dell'attenzione sono limitate. Ciò non dice che anche quelle notizie più precise non siano utili; noi siamo ben lungi dalle pretese che il Buccola annunciava nel libro citato che la via regolare delle ricerche psichiche è quella che studia i fatti psichici nelle loro manifestazioni esterne. Con la psicocronometria la *strumentistica* psicologica ebbe modo di sfoggiare la sua capacità inventiva e di mettere insieme una quantità di tabelle piene di numeri che ingombravano fino a qualche decennio fa le riviste di psicologia sperimentale, pochissime delle quali danno qualche conclusione.

Egli è che la psicocronometria diventò fine a sè stessa, perchè si scambiò la forma con la sostanza e divenne, per questa via, un trastullo matematico. Quello che importa in Psicologia è la *qualità* del fenomeno, la quale non può essere data che dall'autoosservazione; la misura del tempo può essere utile, quando è possibile farla con esattezza, ma, come quella che riguarda un rapporto *puramente formale,* non ha che un'importanza del tutto secondaria e subordinata e non è serio di crederla una scienza per questo che stende tabelle di numeri.

La Psicometria che cerca i numeri degli elementi dei fatti psichici ha proceduto con le inchieste e con la conseguente formulazione dei *testi mentali* e con le *statistiche* psicologiche. Ma se la statistica dà utili risultati allorchè è limitata a determinare il modo di esplicazione dei fenomeni sociali di cui sono note le cause, e può talvola far ritrovare delle cause residue ignote o valere come mezzo di determinare il valore relativo delle cause note, dando così allo Stato le direttive per per influire sullo stato sociale demografico di un determinato paese, non si vede che cosa possa valere in Psicologia, dalla quale esula ogni fine pratico e la conoscenza del fenomeno non può essere data che dall'autoosservazione. Il valore inventivo della media statistica, specie se è ottenuta mediante le inchieste, i questionarii diramati su larga scala a un gran numero di persone, la più parte incompetenti, è una specie di *suffragio universale* applicato alla scienza e particolarmente alla Psicologia. Quanto ai *testi mentali*, le esperienze hanno dato qualche buon risultato, p. es. pei *tipi ideativi, affettivi, volitivi*, pei *tipi associativi*, ecc. Ma sono servite piuttosto alla Psicologia individuale e differenziale, anzichè alla Psicologia generale, e non hanno fatto che precisare cognizioni che si avevano già senza tanto lusso di questionarii e di inchieste.

VIII. — Un altro ordine di esperienze psicofisiologiche è stato quello di psicodinamica, cioè quello di studiare i fenomeni psichici in correlazione con le variazioni generali delle funzioni organiche (circolazione, respirazione, secrezione.) Il giorno che Mosso ebbe la ventura d'incontrarsi in un soggetto, a cui la perdita di gran parte delle ossa craniche poneva a nudo il cervello e permetteva di costatare l'afflusso sanguigno e l'elevazione della temperatura in rapporto col lavoro del pensiero, si credè di aver trovato una gran cosa. Ma a parte la considerazione che il fatto costatato o constatabile restava così impervio per la conoscenza del fatto psichico come ogni altro fenomeno fisico, si vede che esso è più generico, più per dir così globale, che non quelli costatati dalla psicofisica che avevano carattere di maggiore specialità. D'altra parte le ricerche non erano facili per le condizioni stesse delle esperienze. Siccome i soggetti presentanti delle lesioni delle ossa del cranio sono rari e non si prestano per motivi varii all'esperimento, si è cercato di adoperare altri modi di studio, possibile sui soggetti sani, ed anche su sè medesimi.

Le ricerche di Mosso, di Bordoni-Uffredarri, di Marro, di Lugaro, di Morselli, di Binet e della sua scuola hanno condotto di nuovo a delle tabelle piene di numeri, a dei grafici assai precisi. Ma prima di tutto, per quel che concerne il pensare semplicemente, si è dovuto riconoscere che non era possibile di isolare i concomitanti psicologici da tutte le altre attività psichiche, specie di natura emotiva, che le accompagnano. E poi le variazioni stesse in qual rapporto stanno coi fenomeni psichici, sono equivalenti o sono effetti? E p. es. l'aumento di temperatura è dovuto ai ricambii materiali nel cervello, ovvero a quelli dell'organismo in generale?

Si sono studiati i fenomeni respiratori, e quelli di secrezione, ma con la stessa incertezza dal punto di di vista fisico e con la stessa assenza di significato dal punto di vista mentale. Il rallentamento o l'acceleramento della respirazione è in correlazione col fatto mentale o con l'emotivo? E quanto alle secrezioni i risultati ottenuti non sono concordi nei particolari. Ma anche ritenuto che il lavoro mentale produce un aumento della quantità delle urine e dell'acido fosforico, della calce e del magnesio eliminati con esse, non si possono ricommettere direttamente questi fenomeni col lavoro mentale. Perchè ogni eccitazione cerebrale riopera sui centri nervosi che presiedono agli scambii generali di materia in tutti i tessuti. Nè la misura del polso, nè quella della temperatura, nè l'altezza delle curve respiratorie e cardiache, nè la quantità e qualità delle materie eliminate, si trova in rapporto diretto col pensiero. L'eccitazione cerebrale reagisce, ma mediatamente, su tutte queste cose.

Ma posta anche che le pretese della psicodinamica fossero ineccepibili, che la quantità del fenomeno fisiologico fosse determinata per ogni caso in esatto rapporto col fenomeno psichico, non si conoscerebbero dal punto di vista fisiologico se non che le variazioni, ma si ignorerebbe il legame causale.

Inoltre, se nelle esperienze psicofisiche è possibile di interrogare la sensibilità stessa per stabilire un rapporto tra la quantità dello stimolo e quella della sensazione, nella psicodinamica non si può far niente di questo; e non si può se non che avventurarsi in modo temerario a giudicare che il fenomeno fisiologico è causa concomitante, effetto del fenomeno psichico. Tutte queste teorie sono state sostenute, la prima dal Lehmann e in generale dai psicofisiologi materialisti,

la seconda dai parallelisti, l'ultima dai più prudenti e savii fra gli psicofisiologi. Ma dopo tutto il fenomeno psicofisico, anche se saputo con tutta precisione, e nel suo vero rapporto col fenomeno psichico, non ci dà notizia di questo. Non abbiamo notizia che dall'autoosservazione. La più autorevole conferma sta nel fatto stesso degli psicofisiologi, perchè la loro scienza è stata sempre l'interpretazione del fenomeno fisiologico in base delle conoscenze psicologiche possedute.

Quando la *teoria delle facoltà* prevaleva in Psicologia, si è avuta la fisiologia delle localizzazioni che sotto altre forme ci è anche oggi. Quando ha prevalso la Psicologia dell'associazione, i fisiologi hanno data la maggiore importanza alle fibre di collegamento, e alle azioni intracorticali. Anche la Psicologia dell'*appercezione* ha trovato la sua traduzione nel dominio dell'anatomia e della fisiologia. Egli è che la psicologia è assai più avanti della fisiologia cerebrale, e questa ha bisogno della sua guida per istituire e condurre le sue ricerche. E forse le cose procederebbero meglio se i psicofisiologi volessero approfondire meglio le loro conoscenze psicologiche, prendere notizia esatta e porsi in grado di lavorare anche nell'ordine delle ricerche psichiche.

La cosa più importante forse a notare è questa, che il calcolo quantitativo che ha avuto nelle scienze naturali ufficio altamente sintetico, ed è servito a ricollegare ordini varii di fenomeni tra loro, (es. la gravità terrestre e l'attrazione universale), ha avuto in Psicologia l'effetto contrario. Ha accresciuto il lavoro inutile; ed anche quando ha portato a qualche conoscenza, ha moltiplicato i particolari, ma li ha lasciati nello stato di disgregazione caotica.

IX. — Pure gli sperimentatori in Psicologia non si

sono sgomentati, e hanno cercato sempre nuove vie. Una di queste è stata quella dello studio dei *riflessi,* dello sviluppo anatomico e della composizione chimica dei centri psichici. Nelle esperienze sui nati ciechi operati si era notato che essi non posseggono nei primi giorni la percezione visiva delle forme degli oggetti anche se ne hanno avuto cognizione precedentemente per mezzo delle sensazioni tattili e muscolari. Similmente essi non sanno dire di due soggetti quale è il più grande, quale il più piccolo, nè rappresentare col gesto e con le mani quale è approssimativamente la dimensione di un oggetto che sia loro mostrato. Occorre quasi una settimana perchè l'apprezzamento visivo si stabilisca rispetto alla forma e alla grandezza degli oggetti. Tutte queste cose erano conosciute da un pezzo; e il Bourdon e il Nissl hanno conchiuso che le rappresentazioni visive sono tutte motrici. Gli psicologi anteriori ne avevano conchiuso che le percezioni sono esperienze consolidate non stati di coscienza primitivi e semplici. Qualcuno ha esteso la teoria motrice anche alle sensazioni uditive. Si sa che le percezioni muscolari sono tali con la maggiore evidenza, ed elementi motori si possono ritrovare in tutte le sensazioni, anche nelle chimiche e nelle termiche. Ma evidentemente se elementi motori possono aver parte principale nelle percezioni di forma, di grandezza, di direzione, di localizzazione, e possono valere pei caratteri accessorii di qualunque sensazione, non ne potrebbero spiegare le qualità primarie e proprie.

Se non che avendo il Le Dantec detto in maniera generale, che tutte le nostre percezioni sono il prodotto di un'*assimilazione funzionale;* un fisiologo russo, il Bechterew, ha pensato che il meccanismo nervoso dei fatti psichici non è altra cosa se non che una progressiva

organizzazione dei riflessi cerebrali. Ogni sensazione avvertita produce dei riflessi cerebrali, i quali permangono come abitudini funzionali, e si organizzano. La modificazione mediante l'esperienza anteriore è quella che distingue il riflesso psichico dal fisico. Questa concezione psicofisica dei riflessi cerebrali spiegherebbe la formazione delle idee astratte. Perchè mentre le rappresentazioni degli oggetti singoli hanno poca stabilità, quello che ci è di somigliante in più rappresentazioni si consolida per l'associazione dei riflessi, che è più stabile del riflesso che risponde agli oggetti singoli.

Un psicofisiologo francese, il Kostyleff, ha creduto che queste idee e questi studii rappresentassero una grande novità, e potessero far entrare la Psicologia sperimentale in una nuova via, nella quale si potrebbe quasi sorprendere il processo delle organizzazioni psichiche mediante i riflessi. Se non che, siccome i riflessi noi non li possiamo osservare e tutt'al più possiamo osservare i riflessi muscolari esterni soltanto; così bisogna aggiungere il metodo dei quistionarii. E se con le risposte ottenute si scopre il processo dell'organizzazione psichica, si potrà conchiudere da questa all'organizzazione dei riflessi, e spiegare la prima con la seconda.

È istruttivo indicare con qualche esempio il procedimento sperimentale imaginato. Così se dalle risposte alle questioni risulta che il soggetto in esperimento è un tipo *osservatore*, se ne conchiuderà che in lui è progredita l'organizzazione dei riflessi periferici, e se è invece un *tipo imaginativo*, si conchiuderà che in lui è invece progredita l'organizzazione dei riflessi cerebrali. Similmente si potrà indovinare dall'ordine di sviluppo delle nozioni nel bambino l'ordine di organizzazione dei riflessi.

Così gli aggettivi si può presumere che suppongano *riflessi omosensoriali* e invece i sostantivi i *riflessi eteresensoriali*, e che le parole esprimenti relazioni, come il verbo, suppongano *relazioni di riflessi*. Così è scoperta le successione delle formazioni ideologiche; prima gli aggettivi, poi i sostantivi, poi i verbi. E si può sperimentare per sapere come si formano i giudizii, e se siano prima gli analitici o i sintetici.

È probabile che siano prima gli analitici, perchè è più facile separare una parte di un riflesso dal tutto, anzichè accostare tra loro due riflessi distinti e diversi.

Le esperienze del Lichen hanno mostrato, che nell'associazione prima è quella per subordinazione, poi quella per coordinazione, ultima quella per soprordinazione. Così se si pronunzierà dinanzi a un fanciullo la parola *cane*, (parola induttrice), in un primo periodo il fanciullo indicherà *Pitto* o *Fox*, in un secondo sarà incerto e potrà indicare anche il gatto, e solo in un terzo periodo potrà nella sua risposta pronunciare la parola animale. Dunque l'organizzazione dei riflessi associativi va dalla subordinazione alla coordinazione, e da questa alla sopraordinazione. Si potrebbe con tal metodo vedere quando comincia nel bambino la funzione dell'astrazione, e imaginare i riflessi corrispondenti. E similmente quando comincia in lui ad isolarsi il concetto dall'imagine, per indurne che il riflesso imaginativo è stato sostituito del riflesso verbale. Si può finalmente sperimentare sullo sviluppo del ragionamento, proponendo quistioni adatte a fanciulli di età diverse; ed anche in tal caso dallo sviluppo psichico s'indovinerà lo sviluppo dei riflessi, e delle organizzazioni contemporanee e successive dei riflessi, che il ragionamento suppone.

Si vede p. es che negli alienati l'attenzione è de-

bole, e debole è talvolta l'associazione psicologica. Un'esperimentatrice, la signorina Pelletier, ha attribuito questa debolezza all'anormalità della circolazione cerebrale, al ritardato ricambio materiaie, e in taluni casi alle lesioni della corteccia cerebrale riscontrate all'autopsia. Ma meglio avrebbe fatto se avesse cercato di studiare l'influenza di queste cause sull'organizzazione dei riflessi cerebrali, specie nei fanciulli deficienti.

E il Kostyleff conchiude trionfalmente che lo studio dei riflessi cerebrali sarà la base della futura Psicologia, e che esso solo le potrà dare il carattere di scienza positiva.

Basta l'esposizione di questo modo di esperimento psicofisiologico per mostrarne tutta l'assurdità. In primo luogo pare che il Kostyleff creda che in Psicologia si sostenga ancora la teoria democritea del trasporto delle imagini dagli organi di senso periferici al cervello; quando una tale teoria non è ammessa da alcuno, e fu abbandonata dalla stessa psicologia greca. Ormai tutti sono convinti che una tale spiegazione non è una spiega zione. Perchè ogni imagine spaziale deve, nella sua metamorfosi psichica compresa quella dello spazio, cessare di essere una grandezza estensiva. In secondo luogo è meravigliosa la disinvoltura con la quale il Kostyleff afferma che i riflessi cerebrali e la loro organizzazione possono spiegare tutti i fenomeni psichici. *Du Bois Reymond* osserva che se anche conoscessimo matematicamente la muta danza degli atomi cerebrali, giammai per noi questi atomi penserebbero.

Ma quello che ci è di più singolare è questo, che il voluto esperimento si limiterebbe a raccogliere delle risposte a questioni proposte. Dalle risposte si caverebbe la teoria e dalla teoria l'ipotesi esplicativa sui riflessi, e sulla loro organizzazione. Dunque non si sperimente-

rebbe sui riflessi cerebrali (la qualcosa non è possibile); si domanderebbero le teorie alle risposte, cioè infine all'auto-osservazione. Il quistionario poi si riduce a un semplice trucco. Perchè quelle risposte si trovano date da un pezzo dall'auto-osservazione dei psicologi, che è in questo caso quella dei competenti. Inoltre l'auto-osservazione è falsificata dal preconcetto dottrinale. P. es. è noto che il pensiero primitivo, come mostrano i significati delle radici primitive delle parole, è verbale, ha natura verbale; e intanto si dice, che l'idea verbale è posteriore, perchè suppone un'organizzazione dei riflessi più progredita. È noto che il giudizio analitico è più difficile e si ritrova posteriore nello sviluppo psichico al giudizio sintetico, il quale è da principio un giudizio facile perchè percettivo; invece per la ipotesi della organizzazzione dei riflessi è giudicato posteriore.

Davvero il metodo sperimentale proposto dal Kostyleff e adottato dal Bechterew è la negazione del metodo sperimentale.

Anche meno significativo per l'intelligenza dei fenomeni psichici e del loro sviluppo causale riesce lo studio dello sviluppo anatomico, istologico e chimico del cervello negli animali e nell'uomo. Posto anche che si possa dimostrare un parallelismo rigoroso, posto anche che questo si debba ammettere, non si può passare da esso alla spiegazione. Perchè come la stessa notizia del fatto di coscienza non ci potrebbe esser data dalla conoscenza anatomica istologica e chimica; così nessuna interpretazione dello sviluppo psichico è possibile in base allo sviluppo anatomico, istologico, chimico. Sono due lingue diverse, tra le quali non è possibile una traduzione; perchè la differenza qualitativa è assoluta, e la concomitanza dei fenomeni nonchè

essere la spiegazione, è una nuova difficoltà per la spiegazione.

X. — La forma di esperimento in Psicologia, che segna il ritorno all'auto osservazione, è quella praticata dalla scuola di Würzburg con a capo il Külpe e collaboratori principali l'Orth, il Messer, il Bühler. Già prima il Binet aveva applicato il metodo dei questionarii allo sviluppo dell'intelligenza, sottoponendo ad esso persone diverse di età, di educazione, di istruzione, di capacità mentale.

Se non che nessun risultato sintetico egli aveva potuto raggiungere; e, eccetto le solite cose intorno all'associazione semplice e complessa, diretta e indiretta, verbale e concettuale, che sono progressive, e a ciò che si sapeva sullo sviluppo del pensiero, il suo lavoro non aveva dato gran cosa. Tanto che egli stesso in uno scritto pubblicato nell' « Année psychologique del 1909 col titolo « Bilan de la Psychologie en 1907 », ha notato malinconicamente, che dopo il grande lavoro di analisi e di sminuzzamento, la sintesi sarà estremamente difficile. E riconosce che il sistema di ricerche, che adopera i cosiddetti *testi mentali*, non servirà già alla Psicologia generale, ma piuttosto ai maestri, o agli alienisti, o per distinguere la capacità, o per trovare le forme morbose specifiche, o per graduare le responsabilità penali.

In più ampia via si è posta la scuola di Würzburg, la quale con lo stesso metodo ha studiato partitamente l'associazione psicologica, il giudizio, l'ideazione. Essa crea le cosiddette *parole induttrici*, per provocare ad esempio lo spiegamento delle funzioni dell'astrazione, facendo trovare le nozioni subordinate, le coordinate le sopraordinate di quella espressa dalla parola induttrice. Con lo stesso metodo ha cercato di sorprendere

il giuoco delle idee, e delle imagini nelle associazioni psicologiche. Ha interrogato per sapere se nell'atto del giudizio i soggetti in esperimento riconoscono l'intervento di una funzione diversa da quella della semplice associazione, ed ha constatato dalle risposte che era generalmente ammesso l'intervento della volontà. Similmente ha osservato per scandagliare la costanza, la precisione, l'ampiezza delle facoltà sintetiche, e il loro sviluppo. Ma i risultati sono stati vaghi, e talvolta contradditori. Quindi non è meraviglia se contro la scuola di Würzburg sia insorta quella di Lipsia, con a capo il Wundt, il quale ha cercato di richiamare gli studiosi di Psicologia ai veri termini di quel che può valere l'esperimento in Psicologia. Secondo lui quelli della scuola di Würzburg non sono veri esperimenti. L'esperimento importa queste condizioni: che lo sperimentatore possa predeterminarne il principio e il decorso; che possa seguirlo e controllarlo; che possa ripeterlo nelle stesse condizioni; che possa variarne le condizioni.

Ma anche senza stare alle condizioni troppo rigorose del Wundt, e ammettendo che in Psicologia bisogna contentarsi di esperienze, che non si possono sempre sottoporre ai metodi rigorosi dell'esperimento fisico; non è possibile non riconoscere, che negli esperimenti della scuola di Würzburg mancano risultati positivi e determinati, e non si è ottenuta nessuna nuova conoscenza, o nessuna correzione delle conoscenze che già si avevano dalla psicologia introspettiva. In essi inoltre si è ben lontani da quella precisione (se anche talvolta ingannevole), degli sperimenti di psicofisica, di psicodinamica, di psicocronometria, e di psicometria. Talvolta gli sperimentatori hanno trovato che i soggetti non comprendevano le quistioni

proposte, e rispondevano negativamente. Così la quistione proposta dal Messer sulla differenza tra il pensiero concreto e l'astratto, uno dei soggetti negò, qualche altro non rispose, qualche altro diede risposte errate. Che se, invece di osservare su soggetti impreparati, si osserva su soggetti preparati, cioè su persone colte, le risposte che si hanno sono prodotti riflessi, e il pensiero non è sorpreso nel suo stato nativo e nella sua formazione. Così le quistioni proposte dal Bühler allo stesso direttore dell'istituto, il Külpe, sul darwinismo, sull'empirismo, e sull'idealismo, ecc., non potevano assodare che fatti di conoscenze acquisite, e di formazione psicologica. Non ci è bisogno di interrogare Aristotele o Newton, per conoscere la potenza delle loro facoltà sintetiche; le loro scoperte stanno lì a documentarla; la Metafisica del primo, la filosofia naturale del secondo sono documento migliore di qualunque risposta.

Ma quello che è più importante notare è che in quella limitata parte, nella quale il metodo dei quistionari può valere ad investigare qualche verità psicologica, esso opera come l'auto-osservazione, e non è propriamente un metodo sperimentale. Può essere un metodo comparativo di auto-osservazioni colte nella loro sincerità e ingenuità primitiva, ma un vero e proprio metodo di esperimento non è.

XI. — Da quanto abbiamo finora discorso si vede quali siano i limiti dell'esperimento in Psicologia. Esso non può avere il carattere quantitativo che ha nelle scienze fisiche, perchè posto anche che il fenomeno psichico abbia una quantità, esso però non può essere sottoposto alla misura. Questa è bensì applicabile sotto l'aspetto puramente formale nella psicometria e nella psicocronometria e nelle manifestazioni esterne o orga-

niche nella psicodinamica, ma nè nell'una nè nell'altra forma non ci dicono nulla della natura della qualità e del nesso causale dei fenomeni psichici. Si può dire che l'errore fondamentale della Psicologia sperimentale sia questo, che, per applicare l'esperimento, essa vuol rendere oggettivo quello che nella natura sua è soggettivo. Se anche fosse possibile di stare alle norme fissate dal Wundt per l'esperimento psicologico, non si potrebbero avere se non risultati vaghi, quali può darli una materia variabile e mobile, quale è quella trattata dal psicologo. La ripetizione delle circostanze non può essere che approssimativa, non già esatta come è possibile nelle scienze fisiche. I fenomeni psichici si producono in un mezzo complesso e di sempre variabile complessità che lo rendono per natura instabile. Applicato ai fenomeni più elementari di sensibilità può dare qualche cognizione utile, ma come si sale ai fenomeni superiori più complessi, di meccanismo rappresentativo, di pensiero, o si deve adoperare l'osservazione interna, o bisogna limitarsi ai rapporti formali della psicocronometria e della psicometria, o accontentarsi dei fenomeni esterni e perciò non significativi e dal punto di vista psichico opachi della psicodinamica, o abbandonarsi alla teoria imaginaria dei riflessi. Anche lo studio delle variazioni somatiche generali che accompagnano gli stati psichici, come è stato fatto coi cosiddetti metodi di impressione e di espressione (*Eindruck und Ausdruckmetoden*) non ci fanno penetrare più in là. È utile registrare le *tonalità emotive* nei discorsi di un oratore, o il decorso dei *riflessi galvanici* durante le diverse fasi dall'attività psichica, ma tutto si riduce, quando è possibile di fare seriamente questi studii, ad avere presente una forma di dinamismo fisico in corrispondenza del dinamismo psichico. E

infatti con essi non si è potuto determinare nessuna legge nuova, ma solo verificare leggi già note, ed anche molto approssimativamente ed inesattamente, come quella dell'oscillazione dell'attenzione.

XII. — Un'altra via tentata dalla Psicologia sperimentale è la *Psicologia differenziale*. Al contrario della solita Psicologia che studia *l'uomo medio*, questa, studia l'individuo, e si propone il quesito fino a qual punto le variazioni individuali si possono ritenere come normali, e di dove comincia la patologia psichica. Ed anche qui un limite sicuro, una legge generale non si è potuto stabilire.

Ma forse, dopo la difficoltà principale che la Psicologia sperimentale incontra, di voler mutare il soggettivo in oggettivo, e di voler interpretare la coscienza in base e in funzione delle sue manifestazioni esterne; non ci è difficoltà maggiore di quella che deriva dal carattere essenzialmente analitico della ricerca sperimentale. Il carattere più importante della vita psichica, che si rivela all'osservazione interna, è l'unità, la totalità e la continuità dell'energetica psichica in connessione quest'ultima e in continuo ricambio d'azione con la vita psichica subcosciente, che fa un tutt'uno con essa. La Psicologia sperimentale è costretta di risolvere l'unità e continuità della vita psichica nei suoi elementi e di studiare a parte a parte la sensazione, l'attenzione, l'associazione, considerando, al modo herbartiano, le rappresentazioni come entità per se stanti. Ora ciò che è reale, dal punto di vista psichico, è l'unità psichica, la coscienza, come quella che sorregge, accompagna indissolubilmente tutti i singoli fatti psichici, che si dicono perciò tutti stati di coscienza. E se si pensa che questi stati sono in connessione e in dipendenza, quanto alla loro forma-

zione, con stati subcoscienti, e che la subcoscienza è assai più vasta della coscienza, e che gran parte di questa è elaborata in quella, si vede facilmente che il procedimento analitico della Psicologia sperimentale è sempre più o meno falsificatore della realtà che intende spiegare.

Ora questa proprietà essenziale del fatto psichico è quella che insieme alla sua natura e qualità non si rivela se non che all'auto-osservazione, e che fa di questa come la fonte principale ed essenziale della conoscenza del fatto psichico, ed anche quella a cui la Psicologia sperimentale si deve rivolgere così per l'indirizzo come per l'intepretazione dei suoi sperimenti. Inoltre ai confini della subcoscienza non ci è che la coscienza ed è questa soltanto che può testimoniare, come di sè stessa, così anche delle elaborazioni lente di sè nella sfera della subcoscienza, come delle subitanee irruzioni della medesima. Le difficoltà teoriche opposte dai psicologi all'introspezione non valgono contro il fatto, che solo la coscienza ha reso, rende, e può rendere conto di sè stessa. E sebbene non si possa disconoscere che ci è incompatibilità e anche antagonismo tra l'osservazione e il fatto osservato non si può non riconoscere che anche la difficoltà è attenuata nella memoria che si ha del fatto, e nella possibilità che l'osservazione esercitata sulla memoria del fatto osservato, non serbi in rapporto a questo quell'antagonismo che rende l'auto-osservazione impossibile o quasi nel momento nel quale il fatto psichico si produce. Si deve riflettere inoltre, che l'uso e l'abitudine dell'osservazione psicologica attenuano notevolmente l'antagonismo; e la rendono più penetrativa e più sicura. Come ci è una perizia acquisita nella teorica dell'osservazione e dell'esperimentazione esterna,

così ci è una perizia acquisita dell'osservazione psicologica, che è quella che distingue il grande psicologo, ed anche i grandi scrittori. I risultati delle auto-osservazioni di questi maestri si controllano e correggono vicendevolmente e più ancora si completano, e permettono di rifare col confronto l'intera figura del fenomeno psichico nelle sue forme consapevoli, e più ancora nelle sue relazioni statiche e dinamiche, e nel processo della sua formazione. E poichè l'auto-osservazione ha la proprietà di cogliere il fatto psichico in sè stesso, la comparazione delle osservazioni non dà luogo alle incertezze e ai dibattiti, a cui dà luogo la discussione degli esperimenti psicofisici, psicodinamici . . . ecc. Le descrizioni dei grandi psicologi, e dei grandi scrittori fanno l'effetto di vere e proprie rivelazioni, e gettano una luce meridiana sui fatti, che restavano oscuri per la coscienza comune, cosicchè questa si trova portata a riconoscerne la verità quasi istantaneamente. Con questo metodo la Psicologia empirica introspettiva si è andata formando principalmente da che essa si è costituita a scienza distinta dalla Metafisica. Le discussioni durarono, e dureranno, perchè questa separazione non può essere assoluta; perchè oltre allo studio descrittivo e causale dei fenomeni, resterà sempre quello del loro fondamento ultimo, e della dualità di essenza, e della stretta congiunzione dei due ordini di fenomeni, fisici e psichici. Ma già assai significativo riesce l'esame dell'importanza comparativa dei metodi. Perchè se la Psicologia sperimentale ed oggettiva, insieme a molte verità particolari, rivela la sua impotenza per lo studio integrale dei fatti psichici, e sempre più la rivela come più si sale dai fenomeni sensitivi ai superiori ed ideali; si ha in questo una prima prova della progressiva potenziazione,

della progressiva indipendenza della psichicità. E la prova si renderà sempre più chiara nel progresso del nostro studio, nelle parti che ancora rimangono a sviluppare, degl'indirizzi della Psicologia, dell'idea dell'anima e della sua relazione con l'organismo, e del processo di formazione dei fatti psichici.





CAPITOLO III.

Indirizzi generali della Psicologia

I. — Nel trattare degl'indirizzi varii della Psicologia dovremo tener presente un doppio limite, quello dipendente dalla natura generale del nostro studio, quello derivante dalla sua stretta connessione con ciò che è oggetto della quarta parte del medesimo: l'idea dell'anima.

Per primo non potremmo addentrarci in una esposizione minuta, che è più propria di una storia della Psicologia e dovremo stare ad una classificazione generale, la quale tenga conto principalmente, se non esclusivamente, degl'indirizzi ancora vivi e vitali della Psicologia. Pel secondo, dovremo limitarci a saggiarne il valore unicamente in rapporto alla loro consistenza scientifica, desumendola dai risultati del valore conoscitivo che si può ad essi attribuire.

Volendo considerare i molteplici indirizzi della Psicologia da un punto di vista assai generale, possiamo dire che essi si riducono a due, il metafisico e l'empirico, ciascuno dei quali dà origine a molti indirizzi parti-

colari. Il carattere distintivo del primo è quello di riferire i fenomeni psichici a un principio sostanziale, variamente concepito e sopratutto secondo due concezioni fondamentali, *la materialistica* e la *spiritualistica*. Ciascuna però di queste due differenze fondamentali dà origine ad ulteriori differenziazioni e specificazioni; il materialismo è a sua volta o *monistico,* in quanto ammette che la *stessa* materia, che è il sostrato dei fenomeni fisici, è anche il sostrato dei fenomeni psichici; o è dualistico. Ma il dualismo materialistico si distingue anche secondo che ammette, che una materia speciale, più o meno diversa della materia ponderabile, è il sostrato dei fatti psichici, ovvero che la materia sia sede di due serie di fenomeni, una continua e costante, che è costituita dei fenomeni fisici, l'altra limitata, discontinua, alternante, che è rappresentata dai fenomeni psichici. Questi non constituirebbero quindi se non che dei fenomeni avventizii, accessorii, i quali sono bensì, per la loro speciale natura, fuori della concatenazione causale dei fenomeni fisici, ma possono essere considerati come *proprietà* di certe forme limitate della materia vivente, (e in ciò non differisce dal materialismo monistico) e propriamente della materia e del funzionamento di quei centri cerebrali, che si dicono perciò psichici. Proprietà avventizie rispetto alle proprietà fisiche, le quali sono permanenti anche pei centri psichici in una continuità e totalità chiusa, che non consente ai fenomeni psichici altro carattere che di *epifenomeni,* cioè di fenomeni sporadici, che non possono essere considerati nè come cause nè come effetti rispetto ai fenomeni fisici, che sono le serie causali continue, e che hanno in tale qualità, anche valore esplicativo rispetto all'altra.

La concezione spiritualistica ha anch'essa forme

varie: la spiritualistica monistica, secondo la quale tutto ciò che è reale ha natura ed essenza spirituale, e la stessa realtà materiale non è che fenomeno dell'altra. Lo spiritualismo monistico ha una forma speciale, agnostica, secondo la quale spirito e materia, pensiero ed estensione, non sono sostanze, ma attributi o modi di un'unica sostanza, la cui essenza è inconoscibile. Per questa sua forma particolare si accosta, come forma intermedia, all'altra forma fondamentale dello spiritualismo, che è lo spiritualismo dualistico. Il dualismo è la forma più generale, ed anche la forma ortodossa, della psicologia spiritualistica, essa ammette due sostanze diverse ed incommensurabili per le loro qualità, la materia e lo spirito, come sostrato dei fenomeni correlativi.

E perciò il suo problema principale è di spiegare la loro connessione, la loro azione reciproca. Ma il dualismo dà origine a diverse maniere di concezione metafisica; l'anima come essenza semplice ed immortale (talvolta anche dotata di preesistenza), dotata di facoltà (seconda la teoria più generale), costante, semplice, che, inalterabile in sè, si atteggia variamente secondo le perturbazioni e gli stimoli, che la coesistenza con gli altri enti determina in esso, o più propriamente secondo le reazioni sue proprie a tali perturbazioni (Herbart). Secondo questa concezione la psichicità, la vita psichica è un prodotto relativamente esteriore all'essenza semplice che è l'anima, ed essa è costretta di trasferire una certa esistenza sostanziale ai fenomeni psichici fondamentali da cui fa derivare tutti gli altri, cioè alle rappresentazioni. Un'altra forma dualistica è la monadologica; per essa la psicologia dualistica si riavvicina alla psicologia spiritualistica di forma monistica. Perchè di monadi ce ne sono infinite, di varii

gradi che costituiscono una serie, la quale va dall'atomo a Dio. Ma tutte, sebbene infinitamente diversificate, hanno natura rappresentativa, la quale varia anch'essa infinitamente, come si può argomentare dalle *piccole* percezioni, o percezioni inconscie, delle quali è prova la stessa psicologia umana (Leibniz).

Un'altra forma della Psicologia sostanzialista o metafisica è la Psicologia idealistica. Ma essa differisce considerevolmente dalle altre forme, perchè non si propone come esse la ricerca causale dei fatti psichici, ma il loro valore ideale. L'idealismo tedesco, specie l'hegeliano, ha voluto dedurre tutti gli esseri che l'esperienza ci presenta dallo sviluppo di un'essenza suprema, ideale, assoluta, rappresentando la reale come una serie graduata di elementi, ciascuno dei quali ha il suo posto accanto agli altri e nel punto delle serie determinato dal valore che ha per l'idea di cui è la manifestazione. In tal serie ciascun termine è necessario all'insieme, il quale senza di esso presenterebbe una lacuna. E un posto importantissimo spetta nella serie delle esistenze all'anima, la quale rappresenterebbe quella parte dello sviluppo ideale delle esistenze, nella quale l'idea ritorna alla propria esistenza sostanziale interna: dalla sua esteriorizzazione nella natura.

Ma questa maniera di considerare la cosa, qualunque sia del resto il suo valore dal punto di vista metafisico, non corrisponde a quello che la Psicologia come scienza ricerca. Le indicazioni sul valore ideale di determinate realtà non soddisfano alla domanda sul modo come queste realtà esistano, o giungano all'esistenza. Nè l'esistenza spirituale ha, nell'ordine concreto della realtà, quella esistenza simmetrica che corrisponde al suo valore ideale, nè è impossibile che l'ordine empirico non realizzi l'ordine ideale, e perciò questo non

è mai la ragion sufficiente di quello. La Psicologia, come scienza del reale, non ha quindi da fare un uso utile pei suoi fini conoscitivi di questa veduta idealistica.

L'indirizzo empirico crede che per dare alla Psicologia carattere di conoscenza scientifica sia necessario prescindere dal porne a fondamento l'idea di sostanza. Questa idea, che dal Loke fu dichiarata un'idea oscura, è un'idea ipotetica, che in nessuna delle forme che ha preso in Psicologia ha potuto mantenersi, e invece di valere come spiegazione dei fatti ne ha impedita e intralciata la spiegazione scientifica. Ciò è dipeso principalmente da questo, che la Psicologia sostanzialista non ha tenuto conto della connessione causale dei fenomeni psichici, e invece di derivare gli uni dagli altri, secondo le loro qualità e differenze, ha avuto sotto mano, come una causalità sempre presente, e uniforme per tutti i fatti della vita psichica, la sostanza di cui sono azioni e passioni. Ma anche la Psicologia empirica, sebbene faccia professione di non accuparsi della sostanza psichica, ma solo dei fenomeni psichici nella loro connessione causale, ha risentito in qualche modo delle preferenze sostanzialistiche, se anche dissimulate dai psicologi empiristi. E perciò si possono ritrovare delle differenze tra essi, che si caratterizzano dalle attività psichiche, o dagli stati di coscienza, che sono da ciascuno di essi ritenuti come fondamentali. Così taluni hanno considerata la sensibilità come la funzione psichica fondamentale, ed hanno visto nelle altre forme della psichicità, o delle sensazioni trasformate (Condillac), o delle sensazioni attenuate, (residui di sensazioni), poste per dir così in opera, costruite dall'associazione psicologica.

Questa forma associazionistica ha avuto il mag-

giore predòminio nella psicologia inglese, ma da essa si è estesa alla psicologia di tutti gli altri paesi, e ne ha segnata una fase storica, la quale, sebbene sia ora in gran parte oltrepassata, non lascia di essere degna di considerazione. E come ci è stata una psicologia che ha preso a fondamento la sensazione, così ce ne è stata un'altra, non meno diffusa e importante, che ha preso a base le rappresentazioni, distinte secondo la loro origine, di natura sensibile o ideale, ed ha riposto in esse il fatto psicologico fondametale. Ma a questa psicologia che è stata detta *intellettualistica*, altre se ne sono aggiunte, più o meno divergenti, secondo che hanno considerato come fondamentali altre attività psichiche. La forma sentimentalistica è stata la meno diffusa; nata dal fatto che nel sentimento pareva rivelarsi la soggettività più profonda della psiche; questa direzione psicologica è stata presto arrestata nel suo sviluppo dall'impossibilità di riportare a stati di coscienza per sè *anonimi* e indeterminabili senza l'intervento di altri stati di coscienza di contenuto chiaro e determinato, come a la forma fondamentale, questi stessi stati di coscienza che pur sono necessarii a dar loro contenuto e carattere. Invece ha avuta largo sviluppo, specialmente negli ultimi tempi, la psicologia che ha posto a fondamento della vita psichica i fenomeni psichici pratici, dall'oscura tendenza alla volontà consapevole. Questa psicologia che s'intitola *volontaristica,* ha ritenuto come relativamente secondarie le altre forme dell'attività psichica, e senza negarle, le ha considerate come soprastrutture, come concomitanti dell'attività psichica fondamentale nelle sue forme superiori. La psicologia volontaristica ha avuto anch'essa due forme principali, secondo che è stata metafisicamente pantelistica, come nello Scho-

penhauer e nell'Hartmann, o secondo che, limitandosi all'esperienza, ha riconosciuto che nello sviluppo psichico, rintracciato a traverso i gradi e le forme dell'animalità, e nello stesso sviluppo della psichicità umana dall'infante all'adulto, l'attività pratica prende la parte maggiore agl'inizii della vita psichica, e conserva la sua preponderanza anche nelle forme superiori. Questa teoria ha toccato il suo maggiore sviluppo nella teoria biologica della conoscenza, e nel pragmatismo da una parte, e nella filosofia dell'azione, e nel moralismo metafisico dall'altra; ma come psicologia empirica ha avuto uno dei suoi maggiori rappresentanti nel Wundt.

II. — Ma non si può dire che con questa sommaria classificazione siano esaurite tutte le direzioni della Psicologia empirica. Ce ne è un'altra, importantissima, la Psicologia evolutiva, che considera come fatto psicologico fondamentale il riflesso psichico. Questa psicologia, non si contenta di occuparsi soltanto della Psicologia umana, ma considerando questa come la forma superiore dell'evoluzione biologica, procura di studiarla e ripresentarla in tutte le sue successive formazioni, e di ricongiungere la vita psichica consapevole all'inconsapevole. Le direzioni della Psicologia empirica innanzi considerate sono delle teorie strutturistiche, limitate (salvo la volontaristica), alla Psicologia umana. La Psicologia evoluzionistica più recente, (quella dello Spencer è ancora strutturistica, e propriamente associazionista), vede nella fenomenologia psichica un processo, di cui la Psicologia, come scienza, può studiare soltanto la parte che è accessibile, direttamente o indirettamente, alla mente umana. Questa parte dalle forme inferiori dell'animalità e va fino all'uomo; ma non è detto che non abbia o non possa

avere da una parte più profonde radici, e dall'altra superiori sviluppi presenti o futuri. Questa Psicologia non considera la conoscenza, il sentimento, e la volontà, (che sono le tre forme più generali di classificazione dei fatti psichici), nè come facoltà, e neppure come funzioni distinte, ma come elementi di funzioni, che acquistano progressivamente una indipendenza relativa, senza cessar mai di essere elementi della funzione primitiva e fondamentale, che è il *riflesso psichico,* il quale è massimamente evidente e riconoscibile nelle sue forme inferiori. Inoltre questa Psicologia considera la coscienza, (nelle due forme principali di coscienza e di subcoscienza), come l'unità essenziale dei fenomeni psichici, che qualifica tutti come *stati di coscienza.* Essa quindi, pur riconoscendo la funzione limitata e secondaria dell'associazione psicologica nelle formazioni psichiche, considera lo sviluppo psichico dal punto di vista unitario e dinamico della coscienza. E questo sviluppo ravvisa nello sviluppo sempre maggiore della coscienza dalla forma puntuale, cioè limitata al fatto psichico singolo, all'integrale, e da questa all'autocoscienza, che è la forma superiore umana. In questo sviluppo unico, sono correlativi i due aspetti della funzione e della coscienza, la quale raggiunge la forma sostanziale o consutanziale nell'*io*. Lo sviluppo ha inoltre questo carattere, che mentre nelle forme inferiori, quell'elemento di funzione che è l'attività rappresentativa o di conoscenza è quasi evanescente, cresce invece e si afferma progressivamente nella forma superiore, ed ha il maggiore sviluppo nella Psicologia umana. In questa arriva all'autocoscienza nella forma soggettiva, e alla subordinazione relativa degli altri due momenti, l'emotivo e il pratico volontaristico, al momento cognitivo nella forma oggettiva. Da questa

progressiva subordinazione dipende che lo sviluppo psichico giunga alla creazione del mondo dello spirito: economia, diritto, morale, religione, conoscenza.

III. — Quest' ultima forma della Psicologia fondata sull'esperienza, è quella alla quale aderiamo, ed alla quale chi scrive ha portato il suo contributo proprio. Noi crediamo che essa possa segnare un riavvicinamento della Psicologia empirica alla Psicologia sostanzialista. Ma a condizione che il concetto di sostanza possa perdere la forma quasi materialistica, che ha specialmente nella Psicologia dualistica, ed avvicinarsi a quella che ebbe la prima volta dal Leibuiz di unità dinamica dei fenomeni. A questa maniera di intendere la stostanza si avvicinano sempre più le nuove dottrine energetiche della Fisica contemporanea, che hanno sottoposto a revisione l'antico concetto cartesiano della materia, e però si disegna la possibilità che la Psicologia fondata sull'esperienza possa portare un nuovo contributo all'ipotesi monistica. Ma questo risultato, pur dovendo essere proseguito pei fini generali della conoscenza, deve essere mantenuto distinto dal compito proprio della scienza psicologica; la quale deve attingere le sue ragioni dall'esperienza interna, e dalla possibilità di descrizione e di spiegazione causale dei fatti psichici che sono contenuti nel suo punto di vista.

La maggiore difficoltà contro la quale cozzava la Psicologia empirica era che, dopo la reiezione della validità della categoria di sostanza in Psicologia, essa si presentava in opposizione con la Psicologia metafisica e sostanzialista, come una Psicologia collettivista. Per essa insomma l' unità della vita psichica non era altro che un' unità di composizione. Quello che realmente esiste per essa sono gli stati psichici, il loro dinamismo, la loro organizzazione. La quale riesce

bensì a formazioni sempre identiche, senzazioni, percezioni, idee, sentimenti di ordine diverso dai sensitivi ai rappresentativi e ideali, e similmente le forme pratiche, dall'istinto alla volontà morale; e da ultimo alla formazione più complessa e finale, che è la coscienza di sè, e la personalità morale. Ma la stabilità è accompagnata dalla instabilità esistenziale, per la quale quelle forme non hanno altra consistenza e durata salvo quella di fatti vissuti, che sono finchè sono vissuti. A questa condizione e modo d'esistenza non fa eccezione neppure l'*io,* la *persona morale,* la quale, sebbene sembri un'esistenza continua nel tempo, pure non sussiste se non che in quanto, e fino a quanto è vissuta.

Ora questa maniera di concepire la cosa si risolverà in una vera cinematografia psichica, della quale non si poteva assegnare altro fondamento reale, per quanto non confessato, se non che il sostrato materiale. Quindi la Psicologia collettivistica, o come si è anche intitolata, (a vanto o a rampogna, da sostenitori o da avversarii) la *Psicologia senz'anima,* veniva ad essere un larvato materialismo psicologico, con tutte le difficoltà e con tutte le oscurità insormontabili di questo.

Ma un'altra difficoltà incontrava la Psicologia collettivista, ed era di spiegare le formazioni psichiche tutte quante col mezzo dell'associazione psicologica. La quale aveva il doppio difetto e di non poter dare ragione di sè fuori dell'unità della vita psichica e di ridurre le formazioni superiori ideali, e la stessa coscienza di sè, l'io, a fenomenologia. Per la Psicologia collettivista non era possibile assegnare la ragione del collegarsi delle rappresentazioni tra loro in formazioni via via più ideali, fuori dell'unità della vita dell'anima, e rimaneva un enigma quella coscienza di sè, che

nel momento stesso nel quale era concepita come prodotto, si riaffermava come presupposto necessario, sebbene in forma e gradi diversi, come del convergere in unità, così dell'esistenza stessa delle rappresentazioni e di ogni fatto psichico in generale, che è e non può essere altro che uno stato di coscienza. E d'altra parte, se l'unità di coscienza, come realtà ultima, per la quale e nella quale (sebbene in gradi diversi nei diversi gradi della scala animale), esistono i fatti psichici, è negata, la Psicologia che questo afferma cioè la Psicologia collettivista, riduce a semplici apparenze tutte le formazioni psichiche, da quelle in fuori che considera come sostantive, cioè secondo i diversi indirizzi o gli elementi conoscitivi, o gli emotivi o i pratici. Così il giudizio di verità non si distingue dall'associazione psicologica ingannevole, l'idea del dovere è una apparenza generata dalle sensazioni (che pure la suppongono), e la personalità morale con la responsabilità, che le è connessa, è l'ultima figurazione di quella lanterna magica che è la vita psichica.

La Psicologia empirica eveva ragione contro quella Psicologia sostanzialista, che o dava ai fenomeni psichici un sostrato eterogeneo, come la materia, che non aveva per essi nessun valore applicativo, e che era anch'esso un concetto oscuro, un mero residuo $= x$, se si prescindeva da ogni sua proprietà ed attività; ovvero immaginava un soggetto *ad hoc*, al quale dava il nome di spirito o di anima, e che doveva essere una realtà anche senza le proprietà ed attività sue. Con l'idea della sostanza materiale si aveva un'idea inadeguata, ma reale; perchè, malgrado tutti i dubbi teorici, resta salda nella coscienza la convinzione dell'esistenza indipendente della materia, pei suoi caratteri di attività e di permanenza anche fuori della coscienza. Con l'idea

della sostanza spirituale di là dalla coscienza si formulava un' idea adeguata per la spiegazione dei fenomeni psichici.

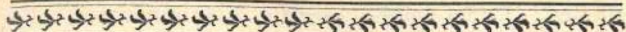
Ma la Psicologia collettivista non poteva aver ragione contro la necessità dell' idea di sostanza, che è una categoria, cioè una necessità del pensiero. E però si poneva la necessità, per la Psicologia empirica, di riavvicinarsi alla Psicologia sostanzialista, sottoponendo a revisione il suo concetto della sostanza psichica. Ora se il vero concetto di sostanza è quello di essere l' unità dinamica delle proprietà, e se questo carattere deve prevalere su quello antico della permanenza, e su quello dell'essere e concepirsi da sè (sebbene non eliminandoli, ma trasformandoli nella permanenza dell'unità dinamica, e nella indipendenza soltanto relativa delle proprietà), è evidente che non è possibile procedere nella investigazione dei fatti psichici oltre la coscienza, e che questa appunto, con la estensione, che le è data dalla subcoscienza, cioè dalla ammissione di gradi varii di coscienzialità (sit venia verbo), è quella unità dinamica nella quale si risolve l' idea di sostanza.

L'anima è dunque il nome di una realtà sostanziale, ma di una realtà che è attualità vissuta, cioè coscienza. E la Psicologia è la scienza di quella sostanzialità dinamica, cioè di quella forma di vita che è la vita della coscienza. Ma detto questo, per determinare preliminarmente l'ambito della Psicologia e le direzioni varie che essa ha avuto secondo i concetti fondamentali ai quali si è ispirata, dobbiamo ora passare alla quarta parte del nostro studio, dove questi diversi indirizzi debbono essere esaminati, e giustificato quello al quale aderiamo. Se non che in questo esame gl'indirizzi che vanno da noi più accuratamente discussi sono quelli della Psicologia sostanzialista di vecchio

stile, la materialistica, la spiritualistica, la dualistica. Della Psicologia empirica ammettiamo il punto di vista fondamentale, cioè che la Psicologia, come scienza, deve aver di mira principalmente la descrizione e il nesso causale dei fatti psichici. E sebbene non ammettiamo che la struttura dei fatti psichici e del loro organismo sia qualche cosa di fisso, ammettiamo che essa *procede per sì lungo cammino, che sembra stare.* Solo respingiamo la forma meccanica, associazionista, di questa dottrina, come forma fondamentale e generale; sebbene accordiamo all'associazione psicologica una funzione importante sì, ma subordinata al dinamismo unitario della coscienza, che è la condizione della possibilità dell'associazione. Secondo questo punto di vista, l'autocoscienza è formazione definitiva, l'ultima nella nostra esperienza che è il risultato dell'evoluzione psicologica della realtà secondo la legge universale, che la regge, dell'individuazione progressiva. L'autocoscienza è lo specchio più fedele dell'idea dinamica della sostanza, ed è il principio, nella nostra esperienza, dell'ordine spirituale. Se questa forma sia permanente o peritura nella sua forma individuale e personale, è un problema che non può avere che due principii di soluzione, quello dei valori o fideistico, quello dell'indipendenza raggiunto dalle condizioni fisiche dell'esistenza. Ma ambedue le soluzioni sono e non possono essere, nei confini della nostra esperienza, se non che problematiche. Possiamo indicare le ragioni della nostra convinzione, non possiamo dare ad esse un valore apodittico, come sarà dimostrato nel corso ulteriore del nostro studio. Chiedere alla Psicologia come scienza la soluzione di un tal problema, è metterla nella condizione più disagiata che è possibile. Perchè o deve come scienza dare una risposta negativa e

quindi estendere la sua portata a problemi intorno ai quali non possiede tutti gli elementi di soluzione; ovvero deve costruire una teoria scientifica in servizio della soluzione affermativa di quei problemi, e contraddire al suo carattere scientifico.





CAPITOLO IV.

L'idea dell'Anima

I. — Non è possibile astenersi interamente dal dire qualche cosa del sistema nervoso, che è in diretto rapporto coi fenomeni psichici. Studiato nello sviluppo che presenta dalle forme animali inferiori all'uomo esso si mostra in correlazione costante con lo sviluppo psichico; è notevole anzi che negli esseri animati più rudimentali, sebbene manchi ogni traccia di strutture nervose, non manca il fatto psichico nella sua forma rudimentale.

Ma, se si prescinde da questi oscuri e deboli inizii, lo sviluppo psichico procede di pari passo con lo sviluppo delle strutture nervose e del sistema nervoso tanto nei suoi organi centrali come nei periferici. Nella *Psicogenia*[1] studiammo questo sviluppo nei suoi diversi gradi e da ambedue gli aspetti e sarebbe inutile di

[1] È un altro corso inedito dell'A. tenuto nella R. Università di Napoli e conservato in dispense litografate nella biblioteca della scuola di Magistero.

ripeterci. Come inutile sarebbe di intrattenerci sulla fine anatomia del tessuto nervoso.

Diremo poche cose soltanto e in maniera puramente schematica, bastevole a intendere da una parte la correlazione dei fatti psichici coi somatici, dall'altra la quistione fondamentale del nostro studio del rapporto tra l'anima e il corpo; perciò non ci occcuperemo in nessun modo degli organi terminali di senso.

Il sistema nervoso è composto di due specie di tessuti, che differiscono considerevolmente da quelli che compongono il resto dell'organismo. Ordinariamente si distinguono tra loro pel colore, grigio o bianco, e per la struttura vescicolare o fibrosa per cui si suol dividere in cellule e fibre. Le cellule del tessuto grigio sono nucleate e granulose ed hanno delle menbrane limitanti di un'estrema delicatezza. La proteina, che è l'elemento attivo, è molle sebbene coagulata. Esse mostrano dei prolungamenti che si connettono con le terminazioni delle *fibre* nervose, sia direttamente, sia per mezzo di suddivisioni più o meno secondarie delle ramificazioni tanto delle cellule che delle fibre. Queste hanno la forma di piccoli tubi, costituiti da una membrana limitante più appariscente di quella delle cellule, e pieni di una sostanza midollare, consistente in materie grasse albuminose. Al centro di questo tubo o guaina esiste una fibra delicata detta cilindrasse fatta di proteina la quale, sebbene simile chimicamente alla proteina delle cellule, ne differisce fisicamente per una certa maggiore consistenza. Il cilindrasse sarebbe la parte della fibra a cui spetta la funzione, come è provato del fatto che esso solo è in comunicazione coi prolungamenti delle cellule e con gli stimoli esterni; di fatti la guaina midollare non esiste alle terminazioni periferiche e centrali delle fibre.

Da quello che abbiamo detto si può desumere questa conseguenza, che la materia nervosa è relativamente più instabile, e che subisce maggiori modificazioni e perturbazioni dagli stimoli nelle cellule che nelle fibre. Queste sarebbero dei veri e proprii conduttori delle eccitazioni, mentre le cellule sarebbero ricettrici ed anche moltiplicatrici.

Questi due elementi sarebbero in generale schematicamente associati a questo modo.

Le fibre si originano alla periferia del corpo o agli organi terminali di senso più speciali. Inviluppate nelle loro guaine esse vanno, senza ramificarsi e senza congiungersi, dalla superficie all'interno fino ad un centro o ad un ganglio composto essenzialmente di cellule nel quale penetrano senza la guaina midollare connettendosi direttamente o indirettamente con le cellule per mezzo dei loro prolungamenti e ramificazioni. Nelle strutture nervose più semplici, e che si possono considerare come schematiche, da un'altra parte della cellula nervosa esce un'altra fibra che, inviluppata similmente nella sua guaina, va verso l'esterno seguendo d'ordinario la stessa via della prima finchè, raggiunta la stessa parte del corpo, si ramifica e si perde in un fascio di fibre muscolari. Così abbiamo presenti tutti gli elementi dell'*arco nervoso,* cioè di quella disposizione anatomica e funzionale che si ripete continuamente, sebbene in modi assai varii, nel sistema nervoso, e alla quale non manca, per essere completamente generale, se non che l'osservazione che la terminazione motrice non mette capo necessariamente in un muscolo, ma talvolta in una glandola.

Però l'*arco nervoso* non è ancora il *sistema nervoso*, perchè con la sola moltiplicazione di questi archi si può avere una moltitudine di agenti nervosi non un

sistema. Per aver questo è necessario un altro elemento, che colleghi ognuno di questi archi nervosi col resto. È necessaria una terza fibra che va dal ganglio del primitivo arco nervoso verso un altro ganglio, al quale mettono capo altre fibre provenienti da altri ganglii e che perciò li metta tutti in comunicazione tra loro.

È appena necessario avvertire che le fibre nervose *afferenti* ed *efferenti*, che compongono il primitivo arco nervoso, e le fibre *centripete* che collegano questi primi archi con centri o ganglii di secondo ordine, non decorrono d'ordinario isolate, ma raccolte in fasci nei quali però ciascuna fibra resta isolata dalle altre per la sua guaina. Ancora si deve aggiungere, e questo è più importante, che di centri nervosi non ce ne è di due ordini soltanto, ma di più, fino a costituire una gerarchia di centri, dei quali quelli sono di ordine superiore, che accentrano un maggior numero di centri subordinati. E finalmente, siccome la più parte degli animali hanno le loro parti disposte simmetricamente, a simmetria bilaterale, così le parti corrispondenti hanno fibre e ganglii corrispondenti, i quali ultimi sono tra loro connessi da fibre che vanno dall'uno all'altro dei due ganglii omologhi e che si dicono *commissuranti*.

Ma i ganglii o centri non sono solamente dei luoghi d'incontro e di continuità delle fibre, bensì sono anche, e principalmente, delle strutture dove sono agenti capaci di essere affetti dagli stimoli condotti dalle fibre afferenti, e di produrre un'azione sulle efferenti. Salendo dai tipi inferiori ai tipi superiori dei sistemi nervosi, vediamo che cresce gradatamente la moltiplicità, la varietà e la complessità dei rapporti tra le diverse parti dell'organismo; e che cresce di pari passo la coordinazione e l'unificazione dei medesimi. Ora

questo rende necessaria una composizione ed una complicazione sempre maggiore dei centri, a misura che si va dai primarii ai secondarii, e più su ancora. Anche a considerare la cosa dal solo punto di vista quantitativo, è evidente, che, come cresce il numero dei punti dell'organismo, e in generale, degli elementi connessi, cresce il numero delle connessioni. Il calcolo ci apprende, che se due cose non possono essere disposte successivamente che in due maniere, le disposizioni possibili di *tre* elementi sono *sei*, di *quattro* sono *ventiquattro*, di *cinque* sono centoventi, e così di seguito con una progressione che cresce rapidissimamente. Queste connessioni debbono dunque rendere necessario un numero sempre crescente di elementi nei centri, tanto maggiore quanto più il centro è di ordine superiore. Certo sarebbe assurdo pensare che tra un numero determinato di punti del corpo si formino tante relazioni quante sono teoricamente possibili; ma, anche escluso questo, è evidente che il numero delle coordinazioni cresce così smisuratamente con la complessità e con la unificazione organica, che riesce perfettamente chiara la ragione per la quale, nello sviluppo del sistema nervoso, si deve verificare una crescente gerarchia di centri, e una maggiore complicazione congiunta con una maggiore prevalenza dei centri superiori.

Perciò il cervello umano è il centro nervoso relativamente più complesso e più ricco di elementi che ci presenti il regno animale; e in esso l'accrescimento è maggiore nelle parti che sono apparse ultime, cioè negli emisferi.

Questi, che in alcuni dei primi vertebrati sono appena accennati, raggiungono nell'uomo il peso medio di 1157 grammi, mentre il cervello ne pesa 142, e il

midollo allungato 26. Del pari il numero degli elementi nervosi cresce in misura straordinaria, giacchè non solo la sostanza grigia degli emisferi nell'uomo è più densa che negli altri cervelli degli animali, ma è anche senza paragone più estesa la formazione delle circonvoluzioni. Cosicchè il numero degli elementi della sostanza grigia si calcola a migliaia di milioni.

Se a queste indicazioni aggiungiamo che i centri nervosi di diverso ordine sono collegati tra loro da fibre centripete che hanno anch'esse come le fibre primitive una doppia funzione afferente ed efferente per modo che i centri superiori non solo ricevono le eccitazioni, che pervengono dai centri inferiori ma sono anche, rispetto ad essi, dei centri regolatori, dai quali parte l'impulso direttivo, per arrivare fino ai nervi di moto periferici, avremo indicato sufficientemente lo *schema generale* della struttura di un sistema nervoso quale che sia, limitatamente alla sua parte centrale. Solo bisogna aggiungere un'osservazione, che non è senza importanza per rapporto alla funzione dei centri nervosi dal punto di vista della Psicologia; ed è che nei ganglii automatici l'unione diretta delle fibre nervose con le cellule nervose ha luogo quasi sempre ed è quasi sempre riconoscibile; ma nei centri nervosi superiori raramente si possono mostrare queste connessioni, ed è dubbio se esistono nei centri tutt'affatto superiori che sono i centri psichici. Se esistono esse sono mediate e indirette, e il modo non è ancora saputo precisamente, ed è contraverso tra gli anatomisti. Il che prova che gli elementi dei centri superiori sono qualche cosa di più che semplici strutture di connessione, sono il *sostrato fisico* delle funzioni psichiche correlative.

Gli anatomisti non sono d'accordo, come dicevo,

pel modo di concepire la struttura e la funzione degli elementi nervosi nei centri superiori. Secondo una teoria recente, ma già molto discussa, e di cui pare infirmato il valore, ciascuna cellula con tutti i suoi prolungamenti e la stessa fibra nervosa è un'individualità indipendente, cui si è dato il nome di *neurone*.

Ciascun neurone funziona da sè ed ha con gli altri rapporti di contatto; e quindi i centri sarebbero costituiti da individualità indipendenti che contraggono rapporti funzionali tra loro. Invece, secondo il Golgi, le cellule nervose sarebbero connesse tra loro a gruppi, da una fitta rete di fibre, per modo che le loro manifestazioni funzionali non avverrebbero isolatamente, ma spetterebbero sempre a dei gruppi cellulari. La teoria dei sincizii di Held estende di molto la teoria dei gruppi cellulari e delle loro azioni e reazioni unitarie, non concedendo nessuna autonomia alle cellule. L'Apàthy e il Bethe hanno pensato che la funzione nervosa attiva spetti piuttosto ad una specie di rete fibrillare involgente, e che le cellule non hanno che una parte secondaria. E il Nissl ha parlato di una sostanza grigia nervosa, all'infuori delle cellule, diffusa in tutti i centri nervosi che sarebbe la vera sede dell'attività del sistema. Ma tali teorie anatomo-fisiologiche non riguardano che assai indirettamente la Psicologia dal cui punto di vista non si potrebbe portare nessuno giudizio sul loro relativo valore scientifico.

II. — Comunque sia di queste particolari questioni, è fuori dubbio che il sistema nervoso è un'unità fisiologica non ostante la varietà delle sue funzioni che si mostrano tutte più o meno strettamente connesse. Nessun sistema organico presenta più strettamente verificato quello che è il carattere generale dei sistemi

organici e dell'organismo in generale, di presentare unità nella varietà, ed una crescente differenziazione di funzioni congiunta ad una crescente integrazione. Inoltre due sembrano le funzioni di questo sistema: una riflessa motrice e un'altra psichica, le quali pur essendo talora localmente distanti sono in rapporto tra loro. La funzione psichica è d'ordinario nei centri superiori, la motrice riflessa nei centri inferiori e nei superiori, in quelli più in questi meno. E forse non è improbabile che nello sviluppo del sistema nervoso a traverso la serie animale la funzione psichica si vada meglio specificando nei centri superiori, e che quelli che in un grado di sviluppo inferiore erano sede di funzioni psichiche e motrici perdono gradatamente le prime a misura che si forma e prende funzione dominante il centro superiore. Inoltre la funzione psichica viene ad acquistare un certo dominio illimitato sulle funzioni puramente riflesse; perchè non solo, come accade noi movimenti volontari, questi sono sotto il dominio diretto della coscienza; ma anche quelli che erano movimenti riflessi in un grado di sviluppo inferiore possono diventare in tutto o in parte volontarii in un grado poco superiore. Così la volontà può frenare dei movimenti riflessi come l'abbassarsi e il chiudersi delle palpebre per la luce o anche la tosse e lo starnuto. E si è visto inoltre che i centri superiori ed anche i centri psichici hanno virtù inibritrice sui movimenti riflessi direttamente dominati dai centri inferiori. Così i movimenti riflessi spinali della rana scerebrata sono assai più energici di quelli della rana integra. Infine i centri superiori hanno rispetto agli altri una funzione coordinatrice, che rivela sempre più l'unità anatomica e funzionale del sistema nervoso.

Questo fatto reale dell'unità non potrebbe essere revocato in dubbio e troverebbe conferma nella impossibilità di differenziare nettamente le due funzioni e tirare, fra le due, una linea netta di separazione. E non già nel senso che negli animali superiori siano avvertiti oggettivamente fenomeni di indole puramente meccanica; ma nel senso che in se stessi i fenomeni riflessi o i riflessi fisiologici non siano in qualche modo, e più o meno consapevolmente, anche riflessi psichici. Anche nelle percezioni pienamente consapevoli del nostro occhio ci sono accanto agli elementi direttamente e chiaramente consapevoli degli elementi oscuramente ed indirettamente psichici di una forma subconsapevole. Così la percezione di profondità risulta da sensazioni di accomodazione dell'occhio, come la convergenza degli assi ottici, l'accomodazione del cristallino e la funzione delle due imagini retiniche, che sono elementi psichici subcoscienti fusi nella percezione cosciente.

Ma quali centri sono propriamente psichici? vi è una precisa distinzione tra centri psichici e centri motori? e ci sono centri distinti per le diverse funzioni psichiche? Sono tutti questi dei problemi che non si possono considerare come risolti; e intorno ai quali è regnato e regna molta discordia di teorie e di opinioni, cosicchè si è passati in esse da un estremo all'altro, dalle teorie più unitarie alle loro opposte, cioè alle localizzazioni delle singole attività e funzioni psichiche; e queste localizzazioni sono state presentate e sono ancora presentemente nel modo più diverso, cosicchè la topografia anatomico-funzionale, o, come s'è detto anche, la geografiia dei centri psichici è delle più oscure, delle più controverse, dal punto di vista sperimentale.

Lasciando da parte la teoria fantastica del Cartesio che allogava l'anima nella *glandola pineale*, e la faceva eccitare dagli *spiriti animali* percorrenti le fibre nervose, imaginate come tubi chiusi, vuoti ; e similmente quelle anch'esse fantastiche di naturalisti, come Broussais, Cabanis, Bichat, che riponevano la sede delle inclinazioni e degl'istinti negli organi della vita vegetativa, una menzione più accurata merita la frenologia del Gall e del suo discepolo Spurzheim, vissuti ambedue tra il XVIII e il XIX secolo. Il Gall riconobbe che il solo centro psichico è il cervello e pose in rilievo la correlazione tra lo sviluppo cerebrale e lo sviluppo psichico, inoltre credè che ogni funzione psichica, dalla più sensuale alla più ideale occupa in esso un posto speciale, che è come un piccolo cervello riconoscibile esternamente dalle sporgenze.

Secondo lui il cervelletto era l'organo dell'amore fisico, al disopra del quale era situato l'organo dell'amore parentale, e così di seguito fino ad enumerare 27 di tali centri, che lo Spurzheim portò a 35.

Ma questa teoria, non ostante la sua larga diffusione, e la sua accettazione anche da parte di un filosofo come il Comte non ebbe lunga durata, e già il Flourens (1794-1867), notò che le localizzazioni del Gall non hanno nulla di vero. Egli non fece difatti che tradurre ipoteticamente, e senza l'aiuto dell'esperienza, la teoria delle facoltà, allora dominante nella Psicologia, nel dominio dell'anatomia e della fisiologia. Il Flourens invece si attenne ai risultati delle esperienze fisiologiche, e dimostrò con esse che non tutto il cervello può considerarsi come organo psichico, ma soltanto gli emisferi ; il cervelletto invece sarebbe soltanto organo di correlazione dei movimenti. Inoltre con lo stesso metodo sperimentale operando sugli emi-

sferi cerebrali dei colombi, asportandone anche estese superficie, gli risultò che l'intelligenza non andava perduta ma soltanto indebolita, e, dopo un certo tempo, parevano reintegrati in rapporto ad essa.

Dunque gli emisferi, secondo il Gall, concorrerebbero all'esercizio dell'intelligenza con tutto il loro insieme, sarebbero una funzione sintetica, e, come tale, non localizzabile in parti distinte a meno di non convertirla in un astratta generalità. L'intelligenza segue dunque lo sviluppo generale del cervello, ed è migliore e maggiore come cresce la ricchezza delle circonvoluzioni, il numero dei lobi, e l'estensione totale degli emisferi.

Ma dallo stesso metodo sperimentale, dal quale il Flourens aveva tratto la teoria unitaria, fu reso necessario poco dopo un riavvicinamento alla teoria delle funzioni multiple e delle localizzazioni. Ciò accadde fin dal 1861 allorchè il Broca comunicò all'Accademia di Francia la sua scoperta sui centri del linguaggio. Difatti le sue esperienze mostrarono che le lesioni alla base della terza circonvoluzione frontale sinistra producevano gravi disturbi del linguaggio, che egli inclinò ad attribuire piuttosto alla perdita della memoria della parola anzichè a disturbi dell'articolazione della medesima. Inoltre egli credè che esistessero differenze di funzione tra i lobi occipitali, medii e frontali degli emisferi, e che questi ultimi segnatamente avessero speciale importanza per l'esercizio dell'intelligenza, la qualcosa spiegherebbe il grande sviluppo di questa regione nell'uomo.

Così la teoria della localizzazione cominciava a rialzarsi dagli attacchi del Flourens non ostante le opposizioni di fisiologi come il Vulpian e Giovanni Müller. E riprese il disopra, dapoichè il Fritsch e

l' Hitzig operando con la corrente elettrica su varii punti della corteccia cerebrale, trovarono zone motrici distinte dalle zone sensitive, e ne conclusero che il cervello anteriore fosse motore, e il posteriore sensibile. Del resto fin dal 1850 Bartolomeo Panizza aveva mostrato sperimentalmente che il centro visivo è localizzato nei lobi occipitali, e la sua scoperta ricevè d'allora in poi la conferma degli sperimentatori.

Ma nuovi problemi sorgevano accanto agli antichi, e propriamente quello della sede della coscienza o, per dire più propriamente, se la coscienza, che pure è il carattere generale dei fenomeni psichici e in un certo senso la loro realtà, potesse considerarsi come una funzione localizzata. La quistione si presentava piuttosto pei centri cerebrali diversi dagli emisferi, come il cervelletto e il midollo allungato e fu estesa anche al midollo spinale. Siccome questi organi sono sedi di azioni riflesse coordinate e finali, si credè che si dovesse ammettere una coscienza spinale, bulbare, cerebellare, e la differenza di questa forma di coscienza si fece consistere in un grado minore di coscienza che si chiamò da ultimo, e dopo il Myers, *subliminale*. Le esperienze classiche del Goltz sulle rane scerebrate, le quali reagiscono agli stimoli cercando perfino di eliminare con lo sfregamento delle gambe gli stimoli molto spiacevoli, facevano pensare ad una coscienza spinale; e il Luciani, così benemerito della fisiologia cerebrale, mostrò che la funzione coordinatrice ed equilibratrice del cervelletto rispetto ai movimenti non si poteva spiegare senza ritenerlo come organo di sensibilità subliminale, nella quale vengono rese normalmente fuse e continue le azioni direttrici ed equilibratrici delle sensazioni, con aumento di tono e di energia.

Non vale il dire che la finalità prova troppo, perchè si riscontra anche nei riflessi puramente fisiologici; perchè in quelli delle quali una sensazione è lo stimolo, si può sempre pensare che il carattere psichico rimanga, anche quando essa non è più attuale. Così nelle abilità meccaniche acquisite, es. il camminare, il parlare, il lavoro manuale, l'effetto dell'abitudine si manifesta nella diminuzione del carattere consapevole delle sensazioni direttrici, mentre il loro carattere psichico permane indubitabilmente, come mostra il fatto che se la sensibilità è abolita o perturbata, resta abolita o perturbata anche l'abitudine. Così nella percezione visiva ci è un gran numero di percezioni elementari fuse nella percezione finale; ma è impossibile dire che le percezioni elementari siano fatti puramente fisiologici, perchè s'incorrerebbe in una contraddizione anche maggiore, cioè di ritenere come elementi di un fatto psichico, come è la percezione perfettamente consapevole, quelli che non possono valere come elementi psichici.

Per noi il carattere psichico del subliminale è una verità fondamentale della Psicologia, su che avremo occasione di tornare più volte. E perciò la quistione della coscienza spinale, midollare, cerebellare, non crediamo che si possa recisamente negare.

Ben si può però ammettere che con lo sviluppo dei centri psichici superiori la coscienza nella sua forma iperliminale si ritragga e si concentri in questi. Non sono i ganglii esofagei degl'insetti organi di funzioni psichiche? anzi non sono organi psichici tutti i singoli ganglii nervosi negli animali a sistema nervoso disseminato? e manca forse la psichicità negli organismi animali nei quali non vi è traccia neppure di strutture nervose elementari? Non è possibile con-

siderare come cosciente soltanto ciò che tale appare nella forma superiore della coscienza dei vertebrati superiori e dell'uomo, perchè con ciò rimarrebbe inesplicata non solo gran parte della psicologia umana, ma si finirebbe per non intendere più nulla dello sviluppo della psicologia animale e si renderebbe inintelligibile l'istinto.

III. — Non minori difficoltà ha incontrato la fisiologia cerebrale nella determinazione sperimentale della localizzazione delle funzioni psichiche negli emisferi. Anche in questi si presenta il compito di distinguere anatomicamente e fisiologicamente le funzioni di moto da quelle di senso e le conclusioni da trarre dagli esperimenti incontrano due difficoltà principalmente: l'impossibilità di conchiudere sicuramente dalle specie inferiori alle superiori, e la sicurezza che negli esperimenti non si sia leso l'organo di cui si tratta di determinare la funzione, e non piuttosto che si siano prodotte lesioni più larghe, o che le ripercussioni funzionali delle lesioni non si estendono al di là dell'organo che si è avuto di mira. La prima difficoltà è davvero considerevole.

Perchè non potendosi sperimentare sull'uomo se non che assai limitatamente e dovendosi sperimentare o sugli uccelli o sui mammiferi il trasportare le conclusioni da queste specie alle specie superiori è soggetto alle maggiori dubbiezze, non potendosi affermare che nello sviluppo ulteriore non sieno notevolmente modificate le funzioni dei centri sui quali si opera.

Questa difficoltà, se pure è minore, non manca anche nelle esperienze sui mammiferi superiori, come sui cani e sulle scimmie.

È ragionevole riserva quella di valenti fisiologi, i quali non credono che si possa senz'altro conchiudere

dalla fisiologia cerebrale del cane a quella delle scimmie e perfino da una ad altra specie di queste.

Anche la difficoltà dipendente dalla natura cruente e dolorosa dell'esperimento, dalle impossibilità di isolare perfettamente i centri operati dagli altri, presenta ragione di continue incertezze. Da quest' ultimo punto di vista l'operatore procede un pò alla cieca, perchè per isolare l'organo dovrebbe prima conoscere la topografia e la funzione. E rispetto al primo il fisiologo si trova nella penosa condizione di dovere distruggere la funzione per studiarla.

Comunque sia e trascurando, come meno importante per noi, le divergenze non piccole dei fisiologi sulle funzioni del cervello medio e intermedio costituito da varii ganglii, come i talami ottici, i corpi striati, i corpi quodrigemini ecc. le cui funzioni sembrano riferirsi ancora alla coordinazione dei movimenti; neppure sulla topografia dei centri superiori (emisferi), che sono indubbiamente i centri psichici nei vertebrati superiori, nell'uomo, ci è accordo tra i fisiologi. Oggimai tra la tendenza nettamente separatista, rappresentata dalla frenologia di Gall e di Spurzheim e la tendenza nettamente unitaria rappresentata dal Flourens, si è fatta strada e pare più accettabile una tendenza conciliatrice.

Che una certa localizzazione delle funzioni psichiche si debba ammettere pare certo dopo le scoperte del Broca, del Panizza, del Fritsch e del' Hitzig e di quasi tutti i posteriori sperimentatori. Pare ormai assodato che si debbono distinguere delle aree sensoriali e delle aree motrici, ma sulle precise delimitazioni di queste e sulla esistenza di zone insieme sensoriali e motrici e sulla mistura di elementi distinti, sensoriali e motori nella stessa zona, molte sono le discordanze

tra i competenti. Si è creduto per qualche tempo che una zona centrale, detta di Rolando, fosse insieme sensoria e motrice; il Golgi ha invece ammesso che ci sieno zone distinte e un passaggio insensibile dalle une alle altre. Il Luciani e il Seppilli hanno sostenuto l'esistenza di aree distinte per il movimento, per la sensibilità muscolare e per quella cutanea comprese in un'area centro-parientale più ampia di quella rolandica. Intanto dal Panizza in poi è stato sempre più riconosciuto e confermato che la zona sensoriale visiva è nel lobo occipitale; e, sebbene minori ricerche siano state fatte rispetto alle sensazioni uditive, olfattive e gustative, pare che le prime si debbano localizzare nel lobo temporale.

La Psicologia distingue tra funzioni psichiche semplici e complesse, sensazioni e percezioni da una parte, ed associazioni, memoria, processi logici, dall'altra. E la fisiologia, rispecchiando queste distinzioni, ha cercato di determinare le aree per tali funzioni.

Taluni, come il Munck, il Wernicke, il Meynert, ispirandosi alla Psicologia dell'associazione hanno sostenuto che negli emisferi non esistono se non che aree sensitive e motrici, e che in essi non esistono speciali aree pei processi superiori, risultando questi dall'azione sinergetica di tutto il cervello. Invece il Flechsig ha sostenuto l'esistenza di una grande area riservata esclusivamente ai processi associativi e logici e ineccitabile agli stimoli sensoriali e motori. Questa area, direttamente ineccitabile, comprenderebbe i due terzi della superficie cerebrale dell'uomo, dalla zona prefrontale, alla temporo-parietale estendendosi a parti contigue della zona occipitale. Egli fece anche notare, che queste parti sono le ultime a formarsi nell'embrione. Specialmente importante fu la funzione psichica

attribuita alla zona prefrontale, nella quale il Wundt cercò la sede dell'appercezione, secondo la teoria psicologica da lui preferita e che, alla comune esperienza, sembra la sede dello sforzo, del pensiero. Ma altri fisiologi, tra i quali il Luciani, diedero invece maggiore importanza alla zona associativa parieto-occipitale del Flechsig, mostrando che l'estirpazione di queste zone produce un forte abbassamento dell'intelligenza, e il Luciani e il Seppilli dissero che il lobo parietale è il *centro* dei *centri*. Esso sarebbe come una zona comune nella quale si effettuerebbe l'incontro, la fusione delle diverse sensazioni. Il Luciani, a differenza del Flechsig, non separa nettamente i campi di proiezione (sensazione) da quelli di associazione, e in ciò pare conformarsi meglio ai rapporti assai intimi, che la psicologia pone tra le sensazioni e le percezioni e i rapporti associativi e logici, non separando nettamente le prime dai secondi.

In sostanza, ed astraendo dalle particolari divergenze, pare certo che il cervello psichico contenga centri speciali sensoriali, associativi, motori, tra loro connessi, ed operanti in guisa da avere per risultato un'armonia di sensazioni non ostante la loro diversità. I centri motori cerebrali sarebbero direttori, mentre i subcerebrali sarebbero esecutori; i primi trasmetterebbero l'eccitazione ai secondi, quelli preparerebbero mentalmente i movimenti che i secondi tradurrebbero in atto. Nella funzione del linguaggio è come la rappresentazione compendiata di questo meccanismo psicofisico. Difatti esso risulta di imagini varie e di movimenti varii e suppone la stretta connessione delle imagini e dei movimenti. Le imagini sono motrici, fonetiche, grafiche, e i relativi centri furono scoperti dal Broca e dal Wernicke. I tre centri formano una

zona speciale dell'emisfero sinistro, che non ha la corrispondente dal punto di vista funzionale nel destro. E si possono avere forme diverse di esse sia la motrice, l'uditiva, la grafica, dipendenti da lesioni di centri cerebrali corrispondenti, da non confondersi con le disartrie e con le dislalie dovute alle lesioni delle vie e degli organi periferici. E vi è una forma intermedia, descritta dal Kussmaul consistente nella incapacità di rievocare da sè le imagini fonetiche, ma che possono essere portate fino all'espressione verbale se suggerite da altri. Dunque per linguaggio sono cerebrali e differenziati i centri sensitivi e motori. Ma dal punto di vista psicologico il riflesso psichico è unico, e i suoi diversi elementi non sono funzioni indipendenti. Quindi quello che la Psicologia richiede dalla Fisiologia è la correlazione e la dipendenza; e queste possono essere soddisfatte tanto dalla teoria fisiologica della commistione, quanto da quella delle separazione dei centri relativi, ma connessi, e perfino da quelli che nei centri motori cerebrali vedono i preparatori psichici dei movimenti di cui i centri subordinati sono esecutori.

Il Golgi nel discorso sulla «Moderna evoluzione delle dottrine e delle conoscenze sulla vita» pronunziato nella solenne adunanza dell'Istituto lombardo l'8 gennaio 1914, contesta decisamente la teoria dell'Hitzig, che le funzioni psichiche sieno funzioni di centri corticali determinati e precisamente circoscritti; ed afferma che mentre gli studii più recenti confermano la teoria delle localizzazioni, non la confermano però con quella precisa circoscrizione che è ammessa dall'Hitzig. Per tal maniera d'intendere le localizzazioni mancano così le differenze morfologiche dei centri, come la possibilità di segnare le linee di

demarcazione; manca inoltre il criterio anatomico del rapporto diretto ed isolato delle fibre nervose dagli organi periferici ai centri corticali; e il percorso di quelle in questi è adatto a rappresentare i più varii e complicati rapporti anatomici e funzionali.

Quello che si può ammettere in base agli studii più recenti è l'esistenza di vie prevalenti di stimolazione, che determinano delle specificazioni elettive nei centri abitualmente stimolati, i quali non sono mai precisamente delimitati nei loro confini, anzi presentano zone intermedie, ed anche di sovrapposizione. Pare che i centri reagiscano secondo l'ordinaria natura delle stimolazioni che si operano su di essi in maniera prevalente. La specificità funzionale delle diverse zone corticali sarebbe prodotta dalla qualità dell'organo periferico da cui le fibre nervose conduttrici e centripete hanno origine, non dalla specifica organizzazione o struttura anatomica di quelle zone. Sebbene l'istologia sia per l'indifferenza funzionale, non esclude le localizzazioni, esclude però la loro precisa delimitazione. Soltanto la *relativa* indifferenza funzionale dei centri può spiegare la rapida reintegrazione di funzioni sensitive o motrici distrutte, la quale si verifica nelle distruzioni artificiali operate negli esperimenti o in quelle che hanno luogo per traumi o per malattie. Essa sola può dar ragione dell'incertezza e talvolta delle contraddizioni, che si manifestano tra gli sperimentatori nelle determinazioni delle zone.

Le sostituzioni funzionali, il *vicariato* dei diversi gruppi funzionali, sarebbero inesplicabili se le loro funzioni dipendessero strettamente dalle loro strutture anatomiche, e non dalle loro specificazioni o, dicasi pure, abitudini funzionali. Il Golgi esprime la convinzione che come le specificazioni funzionali si verificano

nel modo indicato per la sensibilità, così pure accade in senso inverso pei movimenti volontarii.

L'idea del movimento opererebbe per la combinazione dei movimenti sui gruppi muscolari innervati e l'organizzazione dei movimenti sarebbe tanto più perfetta e più salda, quanto maggiore fosse l'abitudine delle trasmissioni motrici.

IV. — L'esposizione precedente ci ha mostrato la stretta connessione che hanno tra loro i fatti psichici coi fatti fisiologici dei centri nervosi e più specialmente con quelli della corteccia cerebrale. Non è quindi meraviglia se il problema dei rapporti tra l'anima e il corpo abbia avuto anche un altro aspetto, e cioè quello dei rapporti dell'anima con la vita e specialmente con la vita animale. Già Aristotele aveva concepito l'anima come principio della vita, come la *prima entelechia del corpo fisico organico che ha la vita in potenza;* e l'aveva distinta nelle tre forme dell'anima vegetativa, sensitiva, intellettiva. Secondo la dottrina aristotelica il mondo non si spiega col meccanismo democriteo, ma con la finalità e con l'energia realizzatrice dei fini. La vita è l'espressione più chiara della finalità nella natura; dalla vita vegetale si passa all'animale, che è caratterizzata dalla sensibilità, e da questa all'umana, che ha come carattere distintivo l'intelligenza. Nel sistema dei fini l'anima umana rappresenta la forma più perfetta, alla quale si perviene passando dalle forme inferiori alle superiori, ma ogni vita suppone un'anima ed ogni forma di vita inferiore è il punto di passaggio ideale alla forma superiore. Così l'anima nella sua forma di esistenza superiore è la forma più perfetta o l'entelechia del corpo vivente. Aristotele ha preciso e chiaro il concetto dello sviluppo delle forme viventi non già nel senso che una forma

passi nell'altra, ma che tutte siano manifestazioni di un'energia ideale che crea successivamente le forme via via più perfette.

L'animismo di Giorgio Ernesto Stahl fu nel secolo XVII una rinnovazione della dottrina aristotelica nella biologia, concepita in diretta opposizione col carettere puramente meccanico attribuito al corpo dalla scuola cartesiana, la quale « corpus humanum machinam absolutam esse vult ». L'anima, avendo bisogno di un istrumento, si crea il corpo; e se lo crea in maniera intelligente, come un architetto la casa, con questo di più che si unisce e identifica con esso. In questo modo d'intendere la cosa la teoria aristotelica è sorpassata; è una teoria non più anche idealistica, ma realistica e quasi mitologica, e però fu presto abbandonata e sostituita da una forma più affine alla teoria aristotelica, che fu il vitalismo del secolo XVIII.

Le teorie vitalistiche, nella loro varietà, hanno un carattere comune che è di opporsi alla concezione puramente meccanica della vita, e di ritenere che essa non si possa spiegare se contro e al disopra delle forze fisico-chimiche non si ammettono energie di ordine superiore, le vitali. Le teorie vitalistiche del secolo XVIII furono essenzialmente antimeccaniciste, ed ammisero che le forze vitali fossero qualche cosa di reale per sè e che facessero in certo modo violenza alle forze fisico-chimiche. Così concepirono il Buffon la sua *forza formatrice interna*, la sua *vis essentialis* Gaspare Federico Wolff, *il principio* vitale il Barthez e la scuola di Montpellier, il Blumenbach il suo *nisus formativus* inteso come una qualità occulta, Bonnet e Giovanni Müller parlarono di una volontà vitale, e l'Haller di una *irritabilità* combinata con un ordine di sviluppo preformato nell'embrione. E il Bichat credè

che la vita risultasse da un complesso di forze, che resistono alla distruzione e alla morte.

Se non che la biologia, entrata nello stadio positivo nel secolo passato, mostrò che le leggi fisico-chimiche sono quelle che, in cambio di essere contraddette ed ostacolate, agiscono nei fenomeni vitali. Già Claudio Bernard aveva ridotto il vitalismo alla minima sua espressione: l'unità di successione e di equilibrio dei fenomeni fisico-chimici e della morfologia organica. E i maggiori fisiologi dei primi tre quarti del secolo passato ripudiarono apertamente il vitalismo e considerarono i fenomeni vitali come speciali manifestazioni delle forze fisico-chimiche. Dopo la caduta del materialismo filosofico della metà del secolo e dopo il declinare della filosofia positivista, il vitalismo ha avuto, negli ultimi decennii, un nuovo periodo di vita, il quale, sotto il nome di *neovitalismo,* ha accentuato l'insufficienza delle forze fisico-chimiche abbandonate a loro stesse e, fondandosi sul carattere strettamente finalistico delle formazioni organiche, ha creduto necessario di ammettere delle forze direttrici superiori, di cui le forze fisico-chimiche sarebbero strumento.

Il neovitalismo non crea propriamente *forze nuove* nel senso proprio, cioè soggette al principio della conservazione e dell'equivalenza e perciò accessibili alle misure. Le forze misurabili e trasmutabili sono soltanto le forze fisico-chimiche e con esse soltanto si realizzano i fenomeni vitali.

Ma nell'ordine di questi esse sono asservite a principii superiori. Così Driesch ha richiamato l'attenzione sopra le cosiddette *costanti* che si ritrovano in ogni modo di azione della materia, e sopra la propagazione e la conservazione della forma, che è propria

degli esseri organici. La costanza funzionale e formale non si spiega senza ammettere un'entelechia, che agisca però non nel senso metafisico di Aristotele ma nel senso di un principio realistico affine al principio psichico e che egli ha chiamato *psicoide*.

Il Reinke invece, movendo dall'analogia dei prodotti dell'arte umana, mostra che come in essa le forze fisico-chimiche sono dominate da un principio direttivo che è l'intelligenza umana, senza la quale il prodotto artificiale non esisterebbe, così bisogna ammettere delle *dominanti* in ogni ordine delle formazioni naturali, che sono le proprie e speciali per ciascuna e più specialmente pei fenomeni vitali. La dominante non è un'energia misurabile e di cui si possono trovare gli equivalenti, cioè trasmutabile, ma è solo un *principio direttivo* e non può nè sorgere dalle energie, nè trasmutarsi in esse. Le dominanti non sono però delle finzioni che sono prodotto dell'astrazione dei fenomeni dalla loro forma; sono espressioni di fatti concreti non meno delle forze fisiche e chimiche alle quali non si possono ridurre pel pregiudizio infondato che non esistono che queste. Ci sono negli organismi *dominanti di lavoro* e *dominanti di formazione* e sono ereditarie e, dentro certi limiti, soggette a variazioni. E, poichè sono finali, possono anche essere concepite come psichiche. Quindi il neovitalismo, a differenza dell'antico, non ammette nuove forze nel senso fisico-chimico, ma soltanto principii direttivi, finali e però segna meno un ritorno al vitalismo psichico aristotelico.

Era importante di occuparsi di queste forme del vitalismo, perchè in esse è ora più ora meno, adombrata una forma della psichicità, quella cioè che si riferisce piuttosto alla vita che alla coscienza. Da questo

punto di vista l'idea dell'anima acquista un'estensione, che la Psicologia evolutiva non può trascurare. L'anima organicamente creatrice non è l'anima intelligente, nel senso proprio, ma l'anima animale che si rivela nella sua forma superiore come *istinto*. L'istinto è il fatto intermedio tra il fatto puramente biologico e il fatto psichico consapevole e, mentre affiora nella psicologia propriamente detta, affonda le sue radici nella biologia. Certo ogni fatto psichico è fatto di coscienza; ma se non si ammette quell'allargamento del fatto di coscienza che è dato dall'ammettere gradi indefinitamente varii di coscienza, che vanno dalla coscienza dell'ameba alla coscienza dell'uomo; se non si ammettono questi gradi nella stessa coscienza umana, la quale ha intorno al campo luminoso della coscienza oggettiva attuale e della coscienza soggettiva o autocoscienza, un campo assai più vasto, che è costituito dalla memoria, dalle associazioni, dalle abitudini, dagli elementi subcoscienti delle percezioni ed anche dei giudizii e dei ragionamenti, non si può intendere neppure la psicologia umana. E in questa il campo della subcoscienza non è soltanto quello che è il prodotto dell'uscita degli stati psichici dal campo della coscienza attuale, nella quale furono una volta e dalla quale ebbero principio, ma anche quella che esiste prima che questa esistesse, cioè la coscienza embrionale ed infantile in seno alla quale essa nacque. Come dal punto di vista anatomico e fisiologico l'uomo, nella vita embrionale ed infantile, ripercorre abbreviatamente le forme animali inferiori, così accade anche dal punto di vista psichico.

Inoltre l'unione dell'anima col corpo non accade soltanto là dove la scienza la può riconoscere. Purtroppo la scienza, in questa materia, non può ricono-

scere che le forme superiori umane, dell' unità, quelle nelle quali è già avanzata la differenziazione e la coscienza vive una vita relativamente autonoma e che ha solo legami indiretti con l'organismo. Il concetto biologico dell'anima in Aristotele fu una grande veduta geniale, dalla quale i psicologi si sono sempre più allontanati specialmente per l'azione congiunta dell'idealismo filosofico, dell'etica religiosa, e del dualismo psicologico. Ora questi contrasti non possono essere superati che in un modo solo, con l' idea dello sviluppo in psicologia, con la psicologia evolutiva, che abbraccia la Psicologia nella sua estensione massima dalle forme inferiori dell'animalità, alla forma superiore umana. Le concezioni statiche, circoscritte, che attaccano il problema dalle forme superiori mal ci possono spiegare il problema del rapporto tra la psiche e l'organismo; esse oscillano sempre, come vedremo, tra opposte teorie, dal materialismo allo spiritualismo per un non piccolo numero di forme intermedie. E non trovano la soluzione perchè la cercano lì dove non è possibile di trovarla.



CAPITOLO V.

Discussione delle teorie - Le teorie metafisiche

I. — Pare dunque che tutte le analisi e tutte le ricerche della scienza contemporanea portino inevitabilmente alla conchiusione, che i fenomeni psichici sono, in un certo grado dell'evoluzione psicofisica, strettamente connessi coi fenomeni cerebrali, e che i primi non esistano senza i secondi, pur non essendo vera la reciproca. Un'altra illazione generale è questa, che le due specie di fenomeni hanno qualità diverse, e che la differenza è tale, che corrisponde ad una vera e propria incommensurabilità, per cui ogni equazione, ogni interpretazione causale dall'una all'altra riesce semplicemente inintelligibile. Da queste due conseguenze generali, che parrebbe si dovessero escludere a vicenda, si genera il problema, sopra tutti gravissimo, di intendere il loro rapporto. Il qual problema, mentre interessa specialmente, e dal punto di vista dell'esperienza la Psicologia, interessa anche la Filosofia generale, ed è la causa intima di tutte le antitesi dottrinali che la travagliano.

Ora dal modo d'intendere la natura specifica dei due ordini di fenomeni, e il loro rapporto causale, furono formulate quattro ipotesi metafisiche: la materialistica, la spiritualistica, la dualistica, e quella del monismo. Cominciamo dalla prima.

A) Restringeremo ai punti principali la discussione del materialismo e perciò non tratteremo se non che del materialismo *identificativo*, e di quello *psicofisico;* il materialismo dualistico è puramente imaginativo e popolare. E nella discussione toccheremo questi punti: il concetto di materia; il materialismo identificativo o adeguativo, l'attributivo, il causale, il materialismo psicofisico.

a) L'abitudine delle intuizioni sensibili ci fa considerare come un'idea chiara quella che in realtà non è tale, cioè l'idea di materia. La credenza nella realtà di quello soltanto che cade sotto i sensi ci persuade di riportare alla materia anche quello che non è accessibile al senso. Le nostre esperienze di tutti i momenti, e le scienze naturali hanno accumulato tale somma di cognizioni intorno agli enti materiali, che ci serviamo dell'idea generale di materia senza esaminarne il valore; così come ci serviamo della moneta nelle transazioni giornaliere, senza preoccuparci delle teorie economiche intorno ad essa, che pure hanno dovuto correggere tante inesattezze sul modo di concepirla dal punto di vista scientifico. Pure essa rivela ad un'analisi penetrativa molte incongruenze. Prima di tutto è da notare, che noi non ne abbiamo una conoscenza diretta, cioè di quello che essa è in se stessa, ma solo una conoscenza indiretta, attinta alle sue manifestazioni e alle connessioni delle azioni e delle passioni costanti degli enti materiali. Non ne abbiamo quindi una *cognitio rei*, (come quella che abbiamo dei nostri stati di coscienza),

ma una *cognitio circa rem*. Le scienze naturali sono, per tal rispetto, il più grandioso sistema di conoscenze *circa rem* a cui sfugge la *cognitio rei*.

Ancora, l'idea di materia non è scevra di contraddizioni e di oscurità. Ci è contraddizione, o almeno non chiara intelligibilità (oscurità), tra l'inerzia e le forze di cui la pensiamo dotata; tra la necessità di arrestarci una volta e la necessità di proseguire all'infinito, la sua divisibilità; tra la sua limitazione spaziale e l'azione a distanza. Similmente non sono facili ad intendere la trasmissione del movimento e la coesione. Come un corpo trasmette ad un altro corpo in tutto o in parte il suo movimento? passa questo come un folletto, o come una parte di materia dall'un corpo all'altro? Si dice che la coesione è una forza attrattiva molecolare, ma evidentemente questa non è che un'entità astratta, una *vis ad hoc* da noi imaginata. Inoltre non possiamo dire quando e come cominci ad agire; la più forte adesione superficiale non basta a ristabilirla dopo una frattura; ed è fanciullesco pensare che le molecole si uniscono alle molecole per mezzo di minimi.

Se guardiamo a certe proprietà essenziali della materia, vediamo che esse potrebbero essere comprese anche come proprietà di enti di natura spirituale, che occupino un punto inesteso nello spazio. Così l'estensione e l'impenetrabilità possono essere intese come reazioni di stati rappresentativi, o ripulsivi, dei quali può essere soggetto anche un numero di enti inestesi che occupino punti nello spazio.

Similmente l'attrazione e la ripulsione possono essere considerate come dipendenti da stati interni, dall'affinità e dall'opposizione di enti, anche se di questi non ci facciamo un'idea. È noto poi che delle

qualità sensibili della materia, la fisica e la psicologia hanno fatto delle qualità puramente soggettive. Quindi il concetto di materia non è necessariamente tale, che esso debba essere la precisa antitesi di quello che ci facciamo dell'anima.

b) Nondimeno il materialismo prende l'idea di materia come definita dalle qualità dell'estensione, della resistenza e del movimento, e con tali proprietà pretende di farne il soggetto anche dei fenomeni psichici. Nella sua forma adeguativa e identificativa esso pretende di identificare il pensiero o con le secrezioni o col movimento.

È rimasta famosa, per la sua volgarità e falsità insieme, l'affermazione dei materialisti della metà del secolo passato che il cervello segrega il pensiero come il fegato la bile o il rene l'urina. Ma nessuno ha potuto raccogliere la secrezione pensiero, come si raccolgono le altre due, e se si è potuto provare che la secrezione di certe materie organiche si accresce durante il lavoro cerebrale, ciò mostra precisamente che il pensiero non è una secrezione materiale.

Che se si preferisce l'identificazione del pensiero col movimento, si vede subito che un'identificazione di tal fatta è mentalmente impossibile, ed è senza senso. Perchè l'equazione pensiero-movimento, cioè di uno stato di coscienza con un movimento nello spazio di masse materiali, quali che siano, si presenta impossibile per la loro assoluta eterogeneità. Neppure è possibile di concepire il pensiero come una trasformazione del movimento; perchè siccome non è possibile porre l'energia psichica nel novero delle forze collegate e trasformabili così essa può avere un'esplicazione *parallela*, non mai essere un'*equivalente* delle forze fisiche. Anche per le sensazioni, se il fisico può determinare

lo stimolo e l'eccitazione nervosa periferica e centrale, e ridurre l'una e l'altra a movimento, non può risolvere in movimento la sensazione, nè nella sua qualità specifica, nè nella sua qualità gènerica di stato di coscienza.

c) Il materialismo *attributivo* considera l'attività psichica come una qualità della sostanza materiale. Ma, poichè nell'esperienza l'idea di sostanza si risolve nel gruppo delle qualità costanti che sostengono le variabili, questa teoria dovrebbe prima dirci se considera la qualità psichica come un elemento del primo gruppo o come un elemento del secondo. Se afferma la prima tesi, il concetto della materia è mutato; e non è più quello che il materialista pensa, che si compendia nelle tre proprietà dell'estensione, della resistenza e del movimento. E, d'altra parte, questo punto di vista non potrebbe essere mai egualitario, sia perchè contrario all'esperienza sia perchè contrario alla tesi materialistica. Se invece afferma che il pensiero è una proprietà variabile, deve dimostrare come una sostanza, che si risolve in queste proprietà, possa essere il soggetto di una proprietà variabile ed accidentale, che non ha con le prime nessuna proporzione e non può averci quindi nessun rapporto. D'altra parte i fenomeni psichici hanno la natura di fatti, di avvenimenti, non di qualità; quindi il rapporto dei fenomeni psichici ai materiali non può essere quello di qualità a qualità, ma di fatti a fatti.

L'idea di materia è un'astrazione o, se si vuole, una costruzione della fisica e della chimica, che è utile per la spiegazione dei fenomeni fisico-chimici. Ma per la spiegazione dei fenomeni psichici essa non ha nessun uso.

Un fenomeno fisico-chimico è un fenomeno di mo-

vimento, che si può riportare a un altro moto molecolare o di massa o ad una diversa distribuzione degli elementi materiali; un fenomeno psichico non è passibile di tale riduzione. E finalmente l'idea di materia vale per ciò che è puramente oggettivo: come potrebbe valere per ciò che è soggettivo?

Al carattere della soggettività che non si vede come potrebbe ritenersi proprio della sostanza materiale, si aggiunge quello dell'unità, che ad essa parimenti ripugna. Anche posto che si trovasse (e non si è trovato ancora), un centro dei centri, del quale si potesse dire che è il centro dell'autocoscienza, non si avrebbe dinanzi che una *massa* composta cioè di parti esterne l'una all'altra, che non corrisponderebbe menomamente a quella unità immateriale e inestesa, che diciamo *io*. E d'altra parte un centro che fosse insieme materiale e inesteso sarebbe una contraddizione, perchè, come inesteso, sarebbe immateriale e il postulato materialistico sarebbe abbandonato. Non giova che il materialismo si appelli alla similitudine, così cara alla psicologia collettivista in generale, la quale spiega l'unità di coscienza con l'esempio del parallelogrammo delle forze. Perchè se due o più forze applicate ad angolo producono una risultante unica, ciò accade solo quando le due o più forze sono applicate ad un punto unico; ed è questo punto unico che manca nel caso in esame. Si è anche detto che l'unità può dipendere dalla identità degli stati dei centri, perchè siano comunicati dall'uno all'altro e da tutti reciprocamente. Ora poichè questi stati sono, nell'ipotesi in esame, degli stati materiali, si vede subito che la loro identità non è possibile. Perchè è legge fisica che tutte le forze irraggiate da un centro diminuiscono secondo i quadrati delle distanze. Gli stati non sarebbero dunque identici, ma

diversi l'uno dall'altro, come i circoli che si producono sulla superficie dell'acqua su cui cada un corpo. Essi sono diversi di altezza, di ampiezza, di velocità; e perciò manca l'identità ai fenomeni materiali come manca quella speciale unità che è propria della coscienza. Non soccorre neppure l'analogia del centro di gravità, che è un punto matematico, perchè il centro di gravità è il punto ideale di direzione della forza gravitativa, e rappresenta l'unità di massa di un corpo rispetto agli altri corpi. E mentre la gravità è la proprietà più generale della materia, non legata a nessuna sua qualità speciale, la coscienza è collegata ad una sua particolarissima qualità e struttura ed è, al contrario, indipendente da ogni rapporto geometrico di centralità e di direzione. E poi, anche dato che tutte queste differenze non esistessero, verrebbe subito spontanea la domanda circa la possibilità di intendere che una forza fisica quale che sia, compresa la gravità, potesse reputarsi il sostrato attributivo della coscienza; cioè questa come qualità di una qualità fisica.

d) Resta il materialismo *causale*. Questo si appoggia al fatto, che i fenomeni psichici sono condizionati dall'esistenza degli organismi animali, e di certi sistemi di organi in essi, quali sono i centri nervosi.

La coscienza comune, proclive alle personificazioni, o alle ipostasi, ha ammesso un principio speciale come soggetto e come causa dei fenomeni psichici, l'anima. Ma questa è una *causa ad hoc*, come le personificazioni delle forze naturali nell'animismo delle religioni primitive, come l'*horror vacui* della fisica peripatetica. Invece la ricerca scientifica trova che la causa di un fatto non può essere che un altro fatto o più altri fatti cooperanti. Ma i fatti che precedono o accompagnano i processi psichici sono fatti cerebrali, dunque

la causalità appartiene anche in questo caso alla materia. Uno stimolo esterno si comunica all'organo di senso e produce la sensazione; l'antecedente è il fatto fisico, il conseguente è il psichico, quindi questo è effetto, quello è causa. Si potrebbe opporre, che anche un atto di volontà è l'antecedente del movimento e che perciò si potrebbe sostenere la causalità inversa. Ma il vero è che il movimento è prodotto in quel caso dall'innervazione motrice non dalla volontà; difatti se è impedita la circolazione della forza nervosa centrifuga, se sono lesi i centri coordinatori di movimento, o i centri dei movimenti volontarii, nè il movimento, nè lo stesso atto di volontà sono possibili. Il circolo delle azioni nervose, così nel sentire come nell'operare, è un circolo chiuso, e non lascia adito all'interposizione di una causa non fisica dal principio alla fine. Se un atto di volontà, come atto *immateriale*, potesse produrre il movimento del braccio, non ci sarebbe ragione di negare che potrebbe produrre anche il movimento di una montagna, o arrestare i movimenti del sistema solare, perchè non si potrebbe opporre il principio della conservazione dell'energia, e questo sarebbe violato egualmente sia dalla produzione di un lavoro piccolissimo come di uno grandissimo. Invece l'osservazione, l'esperimento scientifico hanno posto fuori contestazione la correlazione tra lo sviluppo del sistema nervoso e lo sviluppo psichico, ed è una verità ormai comunemente accolta che ogni fenomeno psichico è condizionato da un fenomeno cerebrale.

La storia delle formazioni naturali conferma le conclusioni della psico-fisiologia. Vi fu un tempo, essa ci dice, nel quale non esisteva la vita sulla terra. Quando le condizioni necessarie per la sua esistenza furono raggiunte, essa apparve nelle sue forme infe-

riori e da queste si vennero a poco a poco sviluppando le forme superiori. L'esistenza spirituale fu dunque posteriore, e fu l'effetto non di una creazione speciale, ma di una lunga evoluzione. E se si pensa che, con lo sparire delle condizioni favorevoli, anche la vita sparirà dalla terra, si deve convincersi che l'esistenza spirituale è un fugace momento nell'infinita distesa dei tempi.

Cerchiamo ora di esaminare il fondamento stesso del materialismo causale. Non vale addurre contro di esso l'argomento gnoseologico, che la materia e il divenire materiale sono fenomeno della coscienza. Perchè questo è forse un mezzo spiccio, ma più sorprendente che persuasivo. La coscienza generale dell'umanità non si adatta alla tesi fenomenistica applicata alla materia, e considera irresistibilmente la realtà del mondo esterno come indipendente dalla coscienza. Bisogna dunque esaminare il valore di questa forma del materialismo dal punto di vista del principio di causalità che essa invoca, e propriamente della duplice equazione, qualitativa e quantitativa, che esso inchiude analiticamente e necessariamente.

Ora dal punto di vista dell'equazione qualitativa che la causalità richiede è evidente che la differenza qualitativa, che è di tutto il genere, tra i fenomeni fisici e gli psichici, rende impossibile di concepirli come causa ed effetto. Neanche la cosiddetta conoscenza *astronomica* dei fatti cerebrali, se l'avessimo, sarebbe importante per tale compito, perchè essa non ci presenterebbe altro che materia in movimento, e questo non ci potrebbe valere per farci passare nel mondo del pensiero. Fin dal 1869 il Tyndall (un fisico eminente) aveva detto al congresso dei naturalisti che il passaggio dalla meccanica del cervello alla

coscienza è impossibile. E il fisiologo Du Bois Reymond in un discorso, rimasto famoso, e pronunziato in un'occasione identica nel 1872, aveva pronunziato su questo stesso problema il fatale *ignorabimus*. Se anche avessimo presenti tutti gli antecedenti fisici dei fatti psichici, saremmo lontani come ora dalla soluzione del problema. Nell'ordine fisico, una mente completamente informata potrebbe costruire la natura senza residuo. Ma lo spirito resterebbe sempre un residuo inesplicato pel materialista; o, come è stato detto, il materialismo può spiegar tutto meno se stesso come teoria, perchè la materia è incapace di fare la sua propria filosofia.

Dal punto di vista *quantitativo* il materialismo causale è in contraddizione con quello stesso principio della conservazione dell'energia che oppone alla possibilità di considerare il fatto psichico come causa del fatto fisico. Perchè quel principio è contrario tanto a quella causalità contro la quale è invocato, quanto alla causalità inversa. Quel principio non permette di considerare come effetto di un'energia fisica altro che una somma equivalente di energia fisica, non potendo la psichica entrare nel gruppo delle forze collegate.

Però a tutte queste critiche, e specialmente a quella derivante dall'impossibilità dell'equazione qualitativa, il materialismo causale potrebbe opporre, che se anche la causalità che esso afferma non è intelligibile, è però certa a titolo di fatto. Anche nel dominio dei fatti naturali la scienza si trova spesso di fronte all'impossibilità della riduzione qualitativa causale. Difatti se con la gravitazione universale si spiegano la caduta di una pietra, lo scorrere dei fiumi, le maree, i movimenti dei pianeti, dei satelliti, delle comete, delle correnti meteoriche, degli aeroliti ecc., non si spiega

essa stessa. Perchè i corpi si attraggono, o più propriamente si avvicinano seguendo la retta che congiunge i loro centri? Similmente la Chimica ammette l'affinità delle sostanze ma non dà la ragione; e la stessa Meccanica, che pare la più chiara e la più netta delle scienze, non può dare spiegazione di quello che è il principio causale di tutte le sue verità e del loro sistema, cioè la comunicazione del movimento. La Psicofisiologia avrà dunque adempito il suo compito scientifico, quando ha indicato i fenomeni cerebrali che condizionano i fenomeni psichici, e non è tenuta a fare di più.

Se non che nelle scienze naturali non è mai violata nella riduzione dei fenomeni l'equazione qualitativa. E quando questa non si può fare, il naturalista si arresta, e non suppone come causa un fenomeno eterogeneo. Egli sente di essere dinanzi ad una lacuna del suo sapere, che potrà o non essere colmata, ma che se potrà essere, lo sarà solo mercè una causa qualitativamente adeguata, che pel momento è ignota. Invece il materialismo causale, violando l'equazione causale qualitativa e quantitativa pone la mente dinanzi ad una vera e propria inaccessibilità. Perciò il materialismo causale è costretto di abbandonare il suo punto di vista, è costretto di riconoscere che il fenomeno psichico non è un effetto nel quale la causa fisica si sia trasformata. È costretto invece di ammettere che è un fenomeno parallelo e propriamente un *epifenomeno*. A questo punto il materialismo non è più nè adeguativo, nè attributivo, nè causale: mette capo nel parallelismo, ed è costretto a cangiare di nome intitolandosi *materialismo psicofisico*.

e) Il materialismo psicofisico ammette l'incommensurabilità delle serie psichica e fisica e per conse-

guenza respinge il materialismo identificativo nelle tre forme innanzi esaminate e sostituisce ad esse e al materialismo causale il concetto del parallelismo delle due serie. Ma in questa sostituzione non abbandona il punto di vista che la vera serie reale e, in fondo in fondo, causale sia la serie fisica; e perciò è una forma di materialismo larvato o di criptomaterialismo. Qualcuno di questa scuola ha sostituito al rapporto di causalità il rapporto di funzione nel senso matematico. In Matematica una quantità si dice *funzione* di un'altra quando tutte le variazioni sue dipendono da quelle dell'altra secondo un certo rapporto. Per es. le formule delle proporzioni aritmetiche, quelle che servono a trovare le aree di una qualunque figura geometrica piana o il volume dei solidi. Se non che l'analogia della funzione matematica non è applicabile in nessuna guisa, perchè il rapporto tra le due serie non è quantitativo. Si tratta di due serie reali connesse fra loro, e di qualità eterogenea; quindi il concetto di funzione deve essere modificato in senso reale, e, presa in senso reale, la funzione si riporta alla causalità, l'effetto è la funzione della causa nel divenire reale e produce il parallelismo se causa ed effetto sono costanti ambedue. E il parallelismo può prendere aspetti diversi secondo che più cause agiscono per produrre l'effetto, per es. la massa e la distanza nella gravitazione; ovvero una causa produce più effetti, per es. il movimento della terra e l'alternativa del giorno e della notte, o quella delle stagioni o finalmente una causa costante produce un effetto costante, per es. la caduta. Ma il parallelismo delle serie reali causali importa che ci sia tra esse identità di natura, e che ambedue le serie siano continue; ma nè la serie psichica è omogenea alla fisica, nè, secondo questa forma di materialismo, la serie

psichica è continua, tale essendo solo la serie fisica mentre l'altra è intermittente. Dunque neppure il parallellismo causale è applicabile.

Quindi il materialismo psicofisico è costretto ad attribuire la causalità e la realtà soltanto alla serie fisica e considerare la psichica come *epifenomeno*. È epifenomeno quello che è la *parvenza* del fenomeno principale, (che è il solo causale), e che perciò non potrebbe avere nessuna reazione su di esso, come il bagliore di un incendio riflesso dai vapori, come l'ombra di un corpo in movimento. Siccome la serie fisica, pel principio della conservazione dell'energia, è continua, e consiste in fenomeni di movimento, ed è quindi una serie chiusa, che non ammette in sè come dei vuoti psichici tra l'una e l'altra sua parte, così il fenomeno psichico non può essere una sua parte, ma un accessorio collaterale, come la melodia è alla vibrazione delle corde. Il fenomeno psichico è dimostrativo del fisico, è *ombra o riflesso* senza propria realtà. Questa direzione epifenomenistica, che non ammette la causalità del fatto psichico nè in se stesso, nè rispetto al fatto fisico, più di quello che possa ammettersi quella *delle ombre*, o delle imagini degli specchi, è quella che lo Stumpf nel discorso inaugurale del congresso di Psicologia di Monaco chiamò Psicologia delle ombre. Di questa teoria si è fatto sostenitore e rappresentante il Münsterberg nel suo « Compendio di Psicologia » dove scrive: « un oggetto psichico non è nè causa nè effetto; il suo apparire e scomparire non può essere spiegato *causalmente nello stesso ordine*, e per conseguenza le singole parti di un sistema psichico non compongono un sistema psichico, non formano un sistema chiuso di parti connesse direttamente l'una con l'altra ». Noi vedemmo nel corso

dell'anno precedente[1] che il Münsterberg nella sua « Filosofia dei valori » e dal punto di vista metafisico, non la pensa come il Münsterberg psicologo. Altri sono in verità più coerenti, sono in realtà psicologi pseudoparallelisti, perchè anche metafisicamente materialisti; tali l'Huxley, l'Hodgson, ed anche il Ribot il quale dice che oggetto della Psicologia è il fenomeno nervoso accompagnato da coscienza.

Se non che contro la teoria dell'epifenomeno in Psicologia sta che la serie psichica è indubbiamente causale come provano molti fatti, che non è lecito di mettere leggermente da parte. E il primo è che la coscienza è un principio di adattamento esso stesso e non meccanico ma *elettivo,* cioè non fisico ma psichico. A cominciare dall'istinto, e fino ai più complicati adattamenti della tecnica umana che hanno posto in servizio dell'uomo le forze della natura, la coscienza e il pensiero sono stati e sono i fattori dell'adattamento animale prima, del meraviglioso adattamento umano di poi. Inoltre la coscienza e il pensiero sono, in diverso grado e proporzione, i fattori della vita animale e della vita umana, cioè della storia umana. Questa è immediatamente e direttamente il prodotto dello spirito umano, l'economia, il diritto, la moralità, la religione, l'arte, la scienza, tutta insomma la parte migliore della realtà. Nè si potrebbe negare la causalità della coscienza e della volontà sui fenomeni fisici dell'organismo. A cominciare dalle manifestazioni somatiche delle emozioni la cui intensità può giungere fino a produrre la morte, se ne hanno prova evidente nella teoria del vicariato dei centri psichici. Se una funzione psichica distrutta si restaura in una zona

[1] *La filosofia dei valori:* Cfr. *Pensiero e Conoscenza,* Bocca Ed., 1922.

diversa in gruppi cellulari diversi, ciò accade pel *bisogno sentito* della funzione, ed è il conato psichico che nasce da questo bisogno quello che determina la sostituzione. La funzione psichica si crea l'organo.

La dottrina biologica della *potenza* plastica della funzione significa che una nuova funzione fisiologica esiste, almeno in una forma rudimentale, prima che l'organo adatto e relativamente perfetto di quella funzione ci sia. È principio generale della fisiologia, che le funzioni *idiomere* derivano dalle *cenomere;* e la potenza plastica della funzione riporta da ultimo alla causalità psichica od omopsichica. Lo sviluppo maggiore della sensibilità tattile ed uditiva dei ciechi fa pensare ad una causa psichica; ed essa è invocata come principio cooperatore alle variazioni brusche della fauna e della flora nelle epoche geologiche, e come quello di cui non si potrebbe disconoscere l'azione nella scelta fisiologica, che è uno dei principii di formazione e di trasformazione nella nuova biologia.

D'altra parte la teoria delle *serie impenetrabili* è in contraddizione coi fatti dell'esperienza immediata; contro la quale non si potrebbe invocare l'esempio delle smentite inflitte dalla scienza astronomica alla testimonianza immediata delle nostre percezioni, almeno per questo che l'astronomia scientifica rende conto esatto delle nostre percezioni, mentre queste, prese a rigore, conducono ai maggiori assurdi. Come si potrebbe negare l'azione causale dello stimolo rispetto alle sensazioni e quella della volontà rispetto ai movimenti volontari? Ci è, nei circoli relativi di ciascuno di quei fatti, sempre un momento nel quale il fatto fisico si trasforma in fatto psichico, o viceversa. L'artista crea l'opera d'arte secondo l'ideale vagheggiato dalla sua fantasia, nè si può dire che il processo

materiale e il fantastico siano indipendenti. Similmente l'improvviso che rimbalza da una serie all'altra; per es. una reminescenza e un atto di furore, o la sospensione di cosa che si stava facendo; un appello esterno, e uno scoppio del sentimento. Dunque nè la teoria dell'epifenomeno, nè quella della impenetrabilità delle serie sono formole vere delle teorie del parallelismo: anzi il materialismo psicofisico, che non ammette la continuità e la realtà della serie psichica, è pseudo-parallelistico, e non può essere che tale.

Neppure l'argomento dei materialisti, che la sola serie *oggettiva*, e perciò reale, sia la fisica, essendo la psichica *soggettiva*, è ammissibile. Perchè ambedue le serie sono tanto soggettive che oggettive; e non sono la stessa cosa l'oggettivo e il reale, il soggettivo e il non reale. Anzi la serie psichica essendo quella per cui l'altra arriva alla coscienza, potremmo dire che essa è più reale dell'altra. Neppure l'argomento della continuità come propria solo della serie fisica, è in tutto vero. La discontinuità della serie psichica è vera solo per la forma consapevole; ma se le due maniere di esistenza della serie psichica si congiungono come sono congiunte in realtà, anche a questa può essere attribuita una continuità nell'esperienza.

Spesso e a modo di perorazione, nella difesa della tesi materialistica, si fa appello all'avvenire delle scienze naturali. E si augura, che come hanno a poco a poco esclusa ogni forma di causalità trascendente dalla natura, così purifichino del vecchio fantasma della psicologia metafisica, l'anima sostanza, anche il campo delle scienze morali, e rinchiudano queste stesse nel loro ambito. Intanto questa speranza non pare che dal punto di vista storico abbia il più lontano accenno di verificazione. Le scienze biologiche danno invece

l'esempio contrario, come mostra il neovitalismo, col ritorno all'idea di finalità e a principii di ordine psichico od omopsichico. E le scienze morali, per la natura specifica delle loro qualità e dei loro oggetti, si mostrano così indipendenti dalle scienze naturali, che la traduzione di esse nel linguaggio del materialismo fa perdere loro ogni significato. Esse sono invece dipendenti dalla Psicologia, perchè i fatti che questa studia, conoscenza, sentimenti, volontà, sono la sostanza dei fatti che sono oggetto delle medesime. Ci è bensì questa differenza, che i fatti materiali sono più direttamente riducibili ai fatti fisico chimici, e che questi dal punto di vista della conoscenza per le cause e per le leggi, sono assai più avanzati che non siano i fatti psichici, ai quali i fatti morali non sono perciò così facilmente riducibili. Ma se delle leggi psicologiche non si può dire che conservino il loro impero nelle scienze morali, così come lo conservano indubbiamente le leggi fisico-chimiche a traverso tutte le formazioni materiali, si ha in questa una nuova prova della profonda differenza dei due ordini di fatti. Nei primi cioè nei fisici, domina la causalità meccanica: nei secondi, cioè nei psichici, si accentuano, a misura dei loro sviluppi superiori, la finalità consapevole e la libertà. E mentre per gli uni il principio meccanico della conservazione dell'energia ha un valore assoluto, nei limiti dell'esperienza finita ; non ne ha nessuno per gli altri, cioè pei fatti psichici, se non nei limiti della loro connessione coi fati fisici.

*
* *

II. — È stato detto che il materialismo è il primo grado e il più basso, ma anche il più solido del pensiero metafisico. Ora il materialismo è certamente una me-

tafisica perchè pretende di dire quale è la natura del reale e quale la legge più generale che lo regge. E ciò fa oltrepassando l'esperienza e la possibilità di concepirla senza residuo e senza contraddizioni. Ma non pare che si possa concedere che sia anche il grado più solido del pensiero metafisico. Noi abbiamo dimostrato che la chiarezza della sua idea fondamentale, l'idea di materia, è solo apparente, e che quando in filosofia si deve badare principalmente all'elaborazione logica dei concetti, la chiarezza cede il posto alle maggiori oscurità. E d'altra parte, l'elevazione minima che il materialismo suppone al disopra dell'esperienza, è cagione anche dell'impotenza esplicativa che è nella sua ipotesi fondamentale. Perchè essa è la meno capace di estensione, la meno feconda, la più inadeguata rispetto alle forme superiori della realtà. E perciò le sue spiegazioni dell'ordine psichico in generale, e la traduzione di questo in simboli inadeguati, e privi di senso, e tanto più inadeguati e tanto più privi di senso a misura che si sale verso le forme superiori della vita dello spirito. Non deve quindi recar meraviglia, se, non ostante le sue seduzioni e la tenace vitalità conferitagli da queste, esso non abbia potuto conquistare mai durevolmente l'assenso dei filosofi e mai quello dei maggiori fra di essi e si trovi ora in un periodo di meritato discredito, e sia da ogni parte non solo soprafatto dalle dottrine contrarie, ma anche rinnegato da coloro che più dovrebbero essere propensi ad esaltarlo. Gli stessi positivisti hanno premura di separare la loro causa da quella del materialismo, rifugiandosi nella teoria della relatività della conoscenza e nell'agnosticismo.

Passiamo quindi a saggiare la dottrina che è diametralmente opposta, cioè la dottrina spiritualistica;

e cominciamo dal vedere il trapasso logico dell'una all'altra.

Il materialismo trascura, o non apprezza abbastanza il fatto, che infine l'idea della materia è un prodotto dello spirito, e che, nella nostra conoscenza della materia, non possiamo procedere di là dalla rappresentazione che ne abbiamo. Lo spiritualismo si vale di questo fatto per sostenere, che il vero primo non è la materia, ma lo spirito. E poichè ogni sintesi legittima, che tenti di spiegare i fatti, deve riportare l'ignoto al noto, e il men noto al più noto, così non è legittimo di riportare i fatti psichici ai fisici, ma è legittima la riduzione inversa. Anche perchè il punto di contatto più intimo della conoscenza con la realtà è nell'esperienza interna non nell'esterna. In questo abbiamo, come abbiamo già detto trattando dell'idea di materia, una conoscenza soltanto indiretta e mediata, *circa rem;* in quella invece apprendiamo direttamente l'oggetto, abbiamo una *cognitio rei.* Lo spiritualismo si prevale inoltre dell'insufficienza della concezione puramente meccanica per ispiegare il mondo, e vi rimedia riportando tutto a principii e cause di natura spirituale. Cosi lo spiritualismo crede non solo di provvedere alla migliore intelligibilità del reale, ma anche alla soddisfazione dei bisogni ideali dello spirito umano salvando la realtà oggettiva dei suoi valori superiori dal naufragio materialistico, e restaurando nel mondo il valore della finalità. E perciò esso non solo afferma la realtà sostanziale dello spirito, ma afferma ancora che la realtà materiale è il fenomeno oggettivo (bene fundatum) della coscienza, e della facoltà o natura rappresentativa di enti, che hanno tutti, sebbene in gradi diversi, natura spirituale.

Questa teoria, d'indole metafisica, è stata formulata in modi assai varii, che non è facile ridurre a una precisa classificazione. La forma idealistica è la più antica, e risale a Platone nel quale ha un carattere oggettivo realistico. La sua forma soggettiva più autentica è invece quella dell'idealismo tedesco da Fichte ad Hegel; la illusionistica soggettiva fu presentata dal Berckeley. Lo spiritualismo monadologico del Leibniz, la concezione degli enti psichici dell'Herbart sono teorie spiritualistiche e di forma realistica e sono conciliabili in Psicologia col dualismo; per modo che la psicologia leibniziana e l'herbartiana sono dualistiche, nonostante il monismo metafisico. Altra forma dello spiritualismo realistico è il pantelismo dello Schopenhauer e dell'Hartmann. Il teismo è una forma di spiritualismo realistico che comprende una lunga schiera di filosofi in ogni tempo e di ogni paese. Ma non tutte queste forme di spiritualismo realizzano allo stesso grado il postulato fondamentale dello spiritualismo che tutto ciò che è reale ha natura spirituale. L'idealismo assoluto dell'Hegel, il voluntarismo dello Schopenhauer e, come abbiamo già detto, la monadologia leibniziana, il realismo herbartiano e il teismo sono più o meno compatibili col dualismo. La discussione di tutte queste teorie sarebbe fuori di posto in uno studio di Psicologia, che deve mirare soltanto alle tesi fondamentali. E però ora non ci occuperemo se non che della tesi generale dello spiritualismo.

III. — Questo si può risolvere in due affermazioni principali: che noi apprendiamo la sostanza anima di là dalla coscienza, e che una sostanza di tal natura sia la sostanza unica di tutto il reale. Ma in realtà, e per rispetto alla prima affermazione, quello che la percezione interna ci dà è o uno *stato di coscienza*

oggettivo o la coscienza in sè e per sè, l'auto-coscienza, l'io. La sostanza oltre l'io per es. la monade leibniziana, la sostanza semplice che sussiste di là da ogni stato di coscienza soggettivo o oggettivo, non è, per la sua stessa definizione, l'oggetto della percezione interna. Inoltre bisogna riflettere che per rendere comprensibile l'estensione del concetto di sostanza psichica a tutta la realtà, bisogna attenuarlo e quasi depotenziarlo in guisa che quello che resta è molto dissimile da quello che è al punto di partenza e in questo è poco meno che un'incognita, un concetto negativo. Diciamo infatti che l'anima-sostanza è semplice, immateriale, incorruttibile e quindi immortale, tante qualifiche, tante negazioni delle proprietà positive che attribuiamo alla sostanza materiale.

Quindi non è esatto affermare che ci sia una differenza essenziale tra la conoscenza della sostanza materiale e quella della sostanza psichica. Certo la conoscenza dei fenomeni psichici è immediata e diretta, e quella dei fenomeni fisici è mediata e indiretta; ma la sostanza non è affatto diversa dalle proprietà, sta, così per l'una come per l'altra di là da ogni esperienza. Nei limiti di questa, ambedue sono apprese solo per via delle loro proprietà; e come è impossibile dire che cosa è la materia prescindendo dalle proprietà dell'estensione, della resistenza e del movimento spaziale, così è impossibile dire che cosa è l'anima se si prescinde da ogni stato o atto di coscienza. Quindi essa non è, in questa maniera di concepirla, un'esperienza, ma un'idea, un soggetto imaginato in conformità dell'idea di sostanza; così come è immaginata la materia, se si fa astrazione dalle sue proprietà primarie e costanti.

Lo spiritualismo sostiene invece che la coscienza

è il tipo dell'idea di sostanza e questa è riverberata dall'ordine psichico al naturale. Ma neppure questa specie di primato attribuito alla coscienza nella genesi dell'idea di sostanza è esatto. Perchè, se l'idea di sostanza è implicita, come funzione, in ogni conoscenza, come idea distinta è ignota al pensiero spontaneo e irriflesso. Prodotta dalla riflessione analitica, essa non è riverberata dalla coscienza sulle cose esterne, ma da queste su quella. La tendenza animatrice della natura, propria della fanciullezza dell'umanità, non prova nulla perchè *l'anima* dell'imaginazione popolare non è la sostanza semplice dei filosofi, ma il duplicato tenue ed evanescente del corpo. O, se mai, prova il contrario, cioè che la sostanza psichica è imaginata in conformità e sul modello della sostanza materiale e non viceversa.

Si parte dall'idea di massa per giungere a quella di *atomo*, e da ultimo si spoglia questo delle proprietà della materia, e gli si attribuiscono delle proprietà puramente negative di quelle della materia. La storia della filosofia conferma questo modo di formazione, perchè mostra che lo spiritualismo è in ordine di tempo l'ultima delle metafisiche.

Perciò si presenta fin da principio dubbiosa la seconda affermazione dello spiritualismo che tutto ciò che è reale ha natura spirituale. Essa si può considerare, (astrattamente parlando e senza con ciò pretendere di stabilire nessun rapporto storico tra le due teorie), come un'estensione metafisica della teoria puramente dinamica della materia professata da alcuni fisici, aggiuntavi la concezione teleologica del mondo. Poichè la scienza risolve la materia nella forza, la metafisica spiritualistica va più oltre, fa della forza una causa finale, trasforma il movimento meccanico

in energia finale, e quindi in atto o processo di natura spirituale; sale dalle manifestazioni esterne al principio intrinseco di esse, e ne vede il tipo nell'energia della coscienza e della volontà. Ma ripetiamo, questo che abbiamo fatto è un ravvicinamento parziale puramente logico; in realtà lo spiritualismo è anteriore di tempo, ed anche dal punto di vista logico trascende, come abbiamo già detto, il dinamismo fisico.

Ma non pare che si possa ammettere l'argomento fondamentale dello spiritualismo, il quale nega la realtà sostanziale alla materia per questo, che non abbiamo presente che la sua rappresentazione, e non possiamo oltrepassarla. Si può rispondere che se dove ci è apparenza ci è essere, non si vede come si possa negare che la sostanzialità convenga al reale, di cui la rappresentazione della materia è segno. Tanto più che, come abbiamo visto, l'idea dell'anima sostanza è l'ipostasi di un concetto limite, che, derivato primitivamente dall'idea della sostanza materiale, finisce per essere un'idea negativa.

Di qui si vede quanto sia fallace la pretesa dello spiritualismo, di risolvere tutta la realta in realtà spirituale, e la materia in mera apparenza. Perchè non si vede come, con entità di natura puramente spirituale, si possa generare l'apparenza di un mondo materiale. Abbiamo già visto come, astrattamente parlando, l'estensione, l'impenetrabilità, e così la gravitazione, e le forze molecolari attrattive e ripulsive, si possano agevolmente tradurre in linguaggio psicologico; ciò è tanto più facile perchè il linguaggio porta l'impronta psicologica trasfusa nelle espressioni. Ma qua non si tratta di servirsi di metafore come argomenti, la qual cosa è sommamente antiscientifica, ma di vedere se realmente è pensabile la materia come un

fenomeno dello spirito, senza propria realtà. La teoria dinamica della materia, vagheggiata da taluni fisici, ammette almeno la realtà delle forze materiali, e la loro distribuzione nello spazio, e perciò rimane una teoria fisica. Ma lo spiritualismo deve cominciare dal cavare dai suoi reali immateriali e l'*idea* delle forze materiali e quella della loro distribuzione, e perfino quella dello spazio. Per qual ragione e in qual modo in enti di natura spirituale accade questa generazione spontanea interna e puramente rappresentativa del mondo materiale? E come mai cerchiamo la conoscenza di questo mondo materiale come qualche cosa che sta da sè; e come mai questa conoscenza, (la sensibile), sarebbe possibile con un sol termine, per es. nella percezione esterna?

Lo spiritualismo non potrebbe rispondere a queste domande se non che con giochi dialettici; esso si deve distaccare dalla coscienza empirica, che deve contraddire nelle sue più sicure affermazioni, sostenendo contro di essa, che il mondo esterno è il prodotto della coscienza. All'esperienza comune questa tesi appare poco meno che una pazzia. Ma un'affermazione addiritura folle è implicita nella tesi fondamentale dello spiritualismo, che la certezza della realtà non si ha che dall'esperienza interna, e che solo l'oggetto di questa si può sicuramente affermare. Perchè, siccome l'esperienza interna è relativa soltanto al nostro proprio essere, e non all'essere degli altri enti spirituali, così la sola affermazione legittima che deriva dalla premessa spiritualistica è il *solipsismo*, l'idea folle che io solo esisto, e che tutto il mondo delle esistenze è un sogno del mio io. E poichè infine, anche questo non ha altra esistenza che la rappresentativa (essendo la sostanza di là dalla coscienza un'inferenza e non

una percezione), così se la coscienza non può uscir di se stessa nelle sue affermazioni, al far dei conti ogni differenza scompare, e il mondo è così poco reale, come un sogno a cui manchi anche il sognatore, o per adoperare la frase famosa di Eschilo, *sogno di un'ombra*.

Del resto, qualunque sia la consistenza dello spiritualismo dal punto di vista metafisico, il problema del rapporto tra i due ordini di fenomeni, psichico e fisico, si ripresenta di nuovo entro i limiti dell'esperienza. Perchè, anche ammesso che tutto abbia natura spirituale, non è men vero, che la realtà si presenta distinta in due ordini, dei quali l'uno, (oggetto dei sensi esterni), si risolve in fenomeni di resistenza e di movimento spaziale; e l'altro in *stati di coscienza*, che hanno proprietà affatto diverse, e non sopportano una costruzione causale simile a quella degli altri. Il principio della conservazione dell'energia, che è il fondamento della costruzione intelligibile causale dei primi, non trova la sua applicazione nei secondi anzi esclude ogni rapporto di azione reciproca.

*
* *

IV. — L'antitesi qualitativa tra i due ordini di fatti è apparsa in qualche modo fin da principio anche alla coscienza comune. Ma questa, non avendone esattamente presenti i termini, e non essendo in grado di valutarne la portata, ha seguito le indicazioni, evidentemente dualistiche dell'esperienza immediata. Se non che il suo dualismo è tale soltanto in apparenza. La credenza in un ente-anima, diverso dal corpo, e congiunto con esso solo temporaneamente e sotto certe condizioni, è antichissima nella credenza comune, ed è il fondo della filosofia spontanea dell'uomo primitivo,

che vede un'anima in ogni cosa. Ma la coscienza comune non sa nulla della sostanza semplice della Psicologia dualistica. La rappresentazione popolare primitiva dell'anima è quella di un duplicato tenue ed evanescente del corpo, ma sempre di natura materiale. E tale rimane non ostante l'influenza della dommatica religiosa e della psicologia spiritualistica; giacchè queste sono impotenti a cangiare le condizioni che rendono possibili le rappresentazioni imaginative delle cose.

Dunque nella ccscienza comune il problema del rapporto tra i due ordini di fatti non può nascere nei termini e nel modo nei quali si presenta alla Psicologia.

Questa dovendo sottoporre all'analisi scientifica l'apparente diversità loro è costretta di risalire ai caratteri differenziali, e di formulare in base ad essi, i teoremi circa la natura degli enti, e circa il rapporto delle loro azioni. Ora la caratteristica differenziale tra i fatti fisici e gli psichici pare che sia prima di ogni altra, questa; che i primi consistono in movimenti nello spazio, ed hanno forma spaziale, mentre invece i secondi non hanno forma spaziale, e non si risolvono in movimenti spaziali. Un'altra caratteristica differenziale è che i primi sono oggetto della percezione esteriore, e appariscono, nella loro realtà, indipendenti dal soggetto che li apprende; mentre i secondi sono oggetto della percezione interna della coscienza. Questa differenza non è meno essenziale dell'altra, perchè non è come si potrebbe credere a prima vista, dipendente dalla relazione dei fatti al soggetto che li apprende, ma è significativa della loro natura. I fatti psichici non potrebbero essere percepiti dal difuori, non potrebbero essere percepiti da una coscienza diversa da quella nella quale accadono. La coscienza è assolutamente

chiusa e l'altro può essere oggetto d'inferenza non di visione diretta ab-extra. In sè è impenetrabile, perchè non si può concepire che un altro diverso da me, numericamente distinto ed esterno, possa aver coscienza dei miei stati ed atti. Se ciò fosse possibile l'altro si confonderebbe con me. Invece i fatti fisici sono di lor natura oggetto della percezione esterna; anche una coscienza che per ipotesi si identificasse in essi, li accetterebbe come esterni. Perciò i fatti psichici sono *soggettivi*, i fisici sono *oggettivi*. Finalmente la terza caratteristica differenziale è, che la continuità degli stati psichici è mediata dalla coscienza e dalla memoria. per le quali soltanto hanno unità e causalità; mentre invece i fatti fisici sono legati dalla legge della conservazione dell'energia, la quale non ha nessun uso nè rispetto all'intelligibilità dei fatti psichici in loro stessi, nè rispetto al loro rapporto coi fisici.

Le indicate proprietà, che si raccolgono in quelle della eterogeneità qualitativa dei due ordini di fenomeni, forse non sarebbero sufficienti a rendere necessaria l'ammissione di una diversa sostanza, visto che, sebbene i fenomeni chimici non si possono spiegare coi fisici, e i biologici coi fisico-chimici, pure non crediamo necessario di farlo per essi. Ma il carattere dell'*unità* della coscienza sembra anche più ribelle ad essere considerato come proprietà di una sostanza materiale, perchè, come abbiamo avuto occasione di ricordare, una sostanza estesa e divisibile composta di parti l'una all'altra esterna non ne darebbe ragione; come non ne darebbero ragione nè il parallelogrammo delle forze, nè l'identità, che non sussiste, degli stati materiali. Inoltre anche la proprietà che hanno gli esseri animati di iniziare una serie di movimenti o di atti che non sono quelli prevedibili che

derivano dall'azione delle forze materiali, è, specialmente per la coscienza comune, un carattere distintivo, che è apprezzabilissimo dal punto di vista della sensibilità.

L'impossibilità gnoseologica di ridurre a una le due serie di fenomeni, derivata da tutti questi caratteri, e più o meno dall'uno che dall'altro, é la ragione del dualismo. Come pei fenomeni fisici, obbedendo alla legge mentale della sostanza, ci formiamo l'idea di un sostrato esteso, resistente, dotato della proprietà del movimento spaziale; così pei fenomeni psichici pare necessario di pensare un soggetto non esteso, non resistente, non sottoposto alle leggi fisico-meccaniche del movimento. E poichè ogni sostanza estesa, come quella che ha parti, è composta, così la sostanza spirituale deve essere pensata come semplice. L'ipotesi dualistica accetta la testimonianza immediata dell'esperienza, che pare favorevole all'azione reciproca dei due principî. Siccome il fatto cerebrale al quale sono connessi la sensazione e l'atto volitivo, non è esso stesso oggetto della coscienza, così la credenza comune non trova difficoltà di ammettere che uno stato psichico possa essere prodotto dall'azione di un principio materiale sull'anima, e un fatto fisico dall'azione di questa sul corpo.

L'esperienza immediata ammette che vi siano delle lacune, delle soluzioni di continuità nel processo psicofisico, e come dei vuoti psichici tra due sponde di azioni fisiche. Tra lo stimolo e il movimento ci è per essa come un arresto dell'azione fisico-meccanica, ed una trasformazione, un'eccitazione, mediata essa da un'azione affatto diversa di natura soprasensibile, dalla quale, a sua volta, sarebbe rieccitata una nuova azione meccanica. L'azione psico-fisica è come il vincolo che

collega il mondo soprasensibile al sensibile. Lo spirito ha bisogno di un organismo materiale per le sue azioni e passioni col mondo esterno, e più direttamente e limitatamente di un organo (il cervello) per le sue relazioni con l'organismo. Può essere impedito e perturbato specie dalle malattie, dai traumi, dalle anormalità anatomiche e funzionali di quello, per ciò che riguarda le sue manifestazioni sensibili. Ma con ciò non è provato nè che sono la stessa cosa, nè che sono sempre necessariamente congiunti.

V. — La discussione del *dualismo* si può riportare a tre punti principali: quello delle ragioni di ammettere una doppia sostanza, quello del modo di concepire il loro rapporto, quello del suo concetto di *sostanza semplice*. Ma poichè la forma metafisica del dualismo ha come proprio soltanto quest'ultimo concetto, così possiamo per ora limitare ad esso la discussione, riserbando quella degli altri due punti comuni ad ogni forma di dualismo, all'esame del dualismo empirico o critico.

La prima cosa che dobbiamo notare è che, in Psicologia, l'esigenza logica di integrare le serie dei fatti e delle attività col concetto del loro soggetto non è meno necessaria di quello che sia pei fatti e per le attività della natura esteriore. Si può anzi dire che l'esigenza è maggiore. Difatti nell'esperienza esterna la sostanzialità delle cose ha il segno nella nostra passività, e rimane per così dire sulla soglia della coscienza. Noi non la cogliamo in se stessa, ma in una nostra passione, nel sentimento dello sforzo e in quello della resistenza, che è l'indice ultimo, il simbolo psichico irresolubile dell'esistenza materiale. E di qui il dubbio, che di quando in quando si solleva nella storia della filosofia, (non nella coscienza comune

che è invincibilmente realistica), che il mondo di fuori non sia per avventura una nostra rappresentazione e nulla più. Nell'esperienza interna invece, il segno della sostanza è l'attività, e l'unità e l'identità della coscienza; cioè il permanente accompagna sempre il fenomeno transitorio, ed è congenito e connaturato con esso. La memoria, dalla quale si è tentato più volte di far derivare l'unità di coscienza per sfatare il fantasma della sostanza psichica, è invece un argomento, e dei più gravi in suo favore. Perchè se senza la memoria l'identità personale non può esistere, similmente la memoria non è possibile, cioè non è possibile il riconoscimento dell'identità di una rappresentazione presente con una passata, se le due rappresentazioni non sono stati (passato e presente) dello stesso soggetto. Le considerazioni di ordine filosofico si aggiungono dunque all'istinto personificativo dell'imaginazione popolare, e mentre questa specie d'istinto fa che tutte le lingue abbiano un nome per questo ente soprasensibile (l'anima) come l'hanno per l'idea di Dio; le ragioni filosofiche hanno tenuto saldo contro ogni teoria materialistica o collettivista.

Ma se la necessità dell'idea di sostanza, per la sua natura di forma della conoscibilità del reale (categoria), si manifesta e si fa valere tanto pei fatti della natura esteriore quanto pei fatti psichici, non si può dire lo stesso per l'idea di *sostanza semplice*. L'idea della sostanza materiale è un'ipotesi empirica, la quale diventa trascendente quando l'analisi si porta agli elementi ultimi e alle forze elementari costitutive, e si cerca di rendersene ragione. Invece l'idea dell'anima, come sostanza separata, semplice, è fin da principio trascendente, perchè non solo non è data nell'esperienza, ma non può neppure essere concepita in un'espe-

rienza possibile. Inoltre essa è, (e non potrebbe essere altrimenti), costruita col mezzo delle *astrazioni negative* delle stesse proprietà della materia.

Quando nel regresso psicologico dalla qualità all'essere prescindiamo da ogni qualità, cioè da ogni attività o stato psichico, diciamo in realtà anima-sostanza il residuo non rappresentabile, che poniamo come loro soggetto, cioè facciamo l'ipostasi dello stesso concetto di sostanza. Nè si dica che applichiamo l'idea di sostanza alla coscienza, che è un fatto d'esperienza. Perchè la coscienza è un atto, e importa una duplicità di soggetto e oggetto, e il dualismo si sforza di risalire di là da ogni atto all'ente in sè, e con la nota di semplicità esclude ogni molteplicità. Ed anche in questa sua tendenza è sospinto, se si esamina a fondo la cosa, dalla natura sensibile del comune contenuto della conoscenza, per la quale pare che ogni realtà sia annullata se si annulla il punto materiale resistente. Kant aveva dunque ragione di affermare, che il ragionamento, il quale sta a base della Psicologia razionale, è un paralogismo, perchè confonde il soggetto che giudica, e che ogni giudizio suppone, col soggetto reale, che ne può essere solo oggetto, e conchiude dall'assoluto logico all'assoluto reale.

Il secondo carattere della sostanza semplice è una conseguenza del primo. Ciò che è semplice è immodificabile, e per conseguenza immortale. Ma questo terzo carattere non importa pel momento. Importa invece di vedere se, posto che l'anima sia una sostanza semplice e perciò immodificabile, questo suo concetto possa adempiere al fine pel quale fu inventato, cioè di dare un soggetto ai fenomeni psichici. Perchè la vita psichica assai più degli stati e delle modificazioni

della sostanza materiale, ci presenta una vera cinematografia di cangiamenti e di modificazioni d'istante in istante. Nondimeno la Psicologia razionale sino a Wolff, ed anche ora per quelli che la seguono tradizionalmente, ammette che l'ente semplice anima possa patire modificazioni a cominciare dalla coscienza di sè; e la dota di un certo numero di facoltà (intelligenza, sentimento, volontà, memoria ecc.) che non sono altra cosa che nomi generali di funzioni, che essa sostanzia nell'anima, facendone tanti suoi aspetti o modi. E non solo ammette queste modificazioni interne, ma anche le esterne, prodotte dall'azione delle altre cose su di essa. E bisogna venire fino a Leibniz e ad Herbart per trovare un tentativo di spiegare come una sostanza immodificabile, perchè semplice, possa patire modificazioni. Leibniz riuscì con le sue teorie ad escludere le sole modificazioni prodotte dagli altri enti: l'Herbart più conseguente tentò di salvare la semplicità dell'anima escludendo tanto le interne che le esterne.

Si sa che le monadi leibniziane sono chiuse alle modificazioni esterne, non hanno nè porte nè finestre, secondo la frase famosa del filosofo tedesco. Ma in sè sono essenze rappresentative, e ciascuna, a suo modo e nel suo grado, è un microcosmo; in esse è contenuto rappresentativamente (e bisogna perciò aggiungere alle percezioni coscienti le subcoscienti), tutto. Inoltre, siccome le monadi sono sostanza-forze e la forza è operosa, ammise l'attività interna delle monadi, e per la monade anima il divenire e lo sviluppo della vita psichica. Alla segregazione assoluta dall'esterno trovò il rimedio nell'armonia prestabilita, che, dal punto di vista psicologico, è una forma di parallelismo abbinato al dualismo sostanziale. Ma alla modificabilità interna non trovò rimedio, e si risolse di ammet-

terla abbandonando, appena affermatolo, quel concetto dell'ente semplice, senza del quale non credeva di poter spiegare i fatti psichici.

Più coerentemente l'Herbart escluse con la sua teoria degli *enti semplici* così le modificazioni esterne come le interne. Il reale accadere non è un cangiamento negli enti, ma un certo sistema di perturbazioni e di conservazioni reciproche, che cade fuori di essi. Il divenire apparente è un effetto di prospettiva. Così non si altera realmente un dipinto, nel quale vediamo, allontanandoci, confondersi i colori e le linee; non corre realmente la campagna che attraversiamo in ferrovia; nè muta la disposizione delle cose in un panorama, sebbene, mutando noi rapidamente di posto, muti relativamente la prospettiva. Gli atti conservativi dell'ente semplice che è l'anima sono le rappresentazioni, e l'«io» (che non è l'ente semplice, ma una forma permanente dei suoi atti conservativi), è il punto d'intersezione comune a tutte le serie rappresentative e quindi una risultante che non solo non s'identifica con l'ente semplice anima ma che non ne è neppure la rivelazione nella coscienza, essendo ogni ente semplice un'incognita.

Se esaminiamo questa concezione degli enti semplici, vediamo che essi sono pensati per l'analogia dei punti matematici. Ora il punto matematico non è un ente, è un limite. Esso è la separazione di due predicati inseparabili, l'essere esteso, e l'occupare un luogo; e perciò se è intelligibile come limite, non è intelligibile come ente. L'ente semplice dell'Herbart è dunque la più rigorosa concezione di tale ente, ma insieme la più aperta trasformazione di un'idea limite in idea ente, l'ipostasi del punto. D'altra parte, siccome della qualità assoluta dell'ente non si può saper nulla da

nessuna mente, perchè ogni sapere è una relazione, l'ente è un'incognita assoluta, e tale è l'anima. Il principio invocato per spiegare il noto è l'ignoto. Ancora, se l'ente-anima è impenetrabile, come nascono le rappresentazioni? non come modificazioni esterne o interne, perchè l'anima è un ente semplice. Ma allora dove esistono esse, e a chi appare il complesso fenomeno che esse costituiscono? E se esse sono irreali ed accidentali, bisogna conchiudere che è irreale ed accidentale per lo spirito lo stesso mondo dello spirito.

Dunque l'idea della sostanza semplice è vuota, e quindi inutile per la conoscenza dei fatti psichici sulla cui natura e leggi non dà nessuna luce. Pure gli psicologi sostenitori di questa teoria, fino al Galluppi, hanno sostenuto che è l'idea più positiva, perchè le sostanze composte si risolvono nelle semplici, di cui sono composte, e che perciò la realtà di quelle si riporta alla realtà di queste, e la suppone. Ma questi filosofi non hanno riflettuto, che non può essere positivo un concetto che è determinato solo negativamente; che un concetto limite non può essere mutato in concetto del reale. E che se è vero che le sostanze composte si risolvono nelle semplici, ciò si deve applicare anche alla materia, e che perciò non vi è più differenza tra la materia e l'anima, e viene a mancare ogni ragione del dualismo.

VI. — Il dualismo *critico* mette da parte l'idea della sostanza semplice, ma mantiene l'idea della duplice sostanza, e cerca di spiegare, di rendere intelligibile la loro azione reciproca. Questa forma di dualismo non teorizza intorno alla natura dell'anima come essere meta-empirico, ma si contenta di postulare una realtà sostanziale diversa dalla materia, separabile da essa, e pure connessa con essa. E cerca di mostrare

come questo postulato sia più in accordo con l'esperienza e con la scienza di qualunque forma di monismo.

Uno degli argomenti più vitali del dualismo è l'impossibilità d'intendere tutta la vita psichica dalla sensazione al pensiero e alla moralità senza ammettere il soggetto come una realtà permanente, diverso dalla funzione, e principio della funzione. Se la coscienza è atto, è lecito domandare di che o di chi è atto. Ed anche se si dice che la coscienza è illusione, si ha l'obbligo di dire di chi è illusione, chi è che s'illude.

Molti tentativi sono stati fatti per spiegare l'unità di coscienza come un prodotto, ma non sembrano concludenti. Uno dei più ingegnosi è quello dello Iames, il quale la fa dipendere dalla *continuità* e dalla *somiglianza*. Noi giudichiamo dell'identità di un oggetto materiale, non ostante i suoi cangiamenti, se esso è rimasto continuamente sotto i nostri occhi. E viceversa giudichiamo che è lo stesso oggetto, se mancando la continuità relativa della percezione, esso è rimasto simile a sè stesso abbastanza perchè si possa giudicare dell'identità. Così accade dell'io; la continuità ci fa unire il dissimile, la somiglianza ci fa unire il discontinuo. Ma perchè la continuità e la somiglianza possano spiegare l'identità, prosegue il fine psicologo, occorre qualche cosa, che non fa parte degli oggetti della collezione e questo è il pensiero giudicante, la sezione identificatrice della corrente del pensiero, la *pulsazione di pensiero* sempre identica. E non basta: occorre, affinchè le pulsazioni di pensiero successive non rappresentino tanti *io* distinti, che essi si trasmettano qualche cosa. Occorre che il pensiero presente si approprii in qualche modo il pensiero passato, come questo si appropriò il precedente, e così via via, in modo che il pensiero presente riassuma in sè tutta la

storia passata. Ogni pensiero nasce possessore e muore posseduto; come se, (per usare l'esempio di Kant), in una serie di palle elastiche, che si comunicano il movimento, ciascuna trasmettesse all'altra non soltanto il movimento, ma anche la coscienza del movimento. Questo speciale potere, proprio del pensiero nascente, di appropriarsi il pensiero che sta per passare, e quasi di adottarlo, è quello che stabilisce l' identità dell' io.

Ma la possibilità di queste comunicazioni di coscienza dipende sempre e di nuovo dall'essere i pensieri successivi, dei quali il secondo adotta il primo, e il terzo il secondo, atti e pensieri dello stesso soggetto. Una comunicazione di coscienza, (scrivevo io in un mio libro di trentadue anni fa, quando la Psicologia dello Iames o non esisteva o era affatto sconosciuta fra noi), in forza della quale il primo soggetto la verrebbe a perdere, e il secondo l'accquisterebbe *ex nihilo* nell'atto della trasmissione, farebbe della coscienza un abito che si spogli, o un oggetto che si trasmetta.

L' indentità della coscienza nel tempo suppone la sua unità, e quindi non può essere presa per spiegazione. E perciò le *pulsazioni* del pensiero dello Iames, come la teoria degli atti giudicativi sempre identici, che si saldano nel continuo che è l' *io,* non tengono conto di questo che non possiamo pensare come ragione della saldatura se non che l' *io* medesimo. Quindi queste teorie non valgono più di qualunque altra teoria associazionista, alla quale intendono di sostituirsi.

Se non che da queste osservazioni, la cui giustezza teorica pare inappuntabile, la psicologia dualistica torna alla sua tesi della sostanza psichica speciale. Essa osserva bene che l' unità che si rivela nella coscienza

è più reale e profonda di quella dell'organismo, perchè mentre le parti di questo esistono anche dopo separate dal tutto, non esistono gli stati psichici se sono separati dalla loro unità che è l' *io*. Ma da questa constatazione il dualismo trae la conseguenza, che l'unità mena direttamente alla sostanza separata; la quale, sia detto qui di passata, non è esatta. L'essere cosciente è la qualità essenziale dei fatti psichici, e perciò sarebbe assurda la loro separazione da essa, non perchè sarebbe separazione della sostanza, ma dalla qualità, come se gli stati fisici si potessero separare dalle qualità essenziali della materia. Perciò la ragione vera è l'apparenza trascendentale connessa con l' idea di sostanza, la quale fa retrotrarre l' idea di sostanza sempre di là dal gruppo delle proprietà permanenti. E ancora il pensiero, che se la coscienza non è funzione di una sostanza *sui generis*, è qualche cosa che si produce e riproduce quasi ad ogni momento nel tempo; che non esiste nel sonno profondo o nel deliquio. Come mai questo riprodursi della coscienza sarebbe possibile senza l' unità permanente della sostanza?

Come per lo sviluppo organico è necessario il germe, così per lo sviluppo psichico è necessaria la psiche. Si noti che l'esempio a proposito è di assai dubbia portata, perchè l'anima sostanza è per definizione quella che è sempre identica, mentre il germe deve perire come germe perchè nasca il vegetale o l'animale; quindi lo sviluppo psichico non sarebbe reso intelligibile da una sostanza di tal natura. Ma a parte questo, l'argomento fondamentale è sempe quello della necessità dell' idea di sostanza, e di una sostanza *ad hoc*. Che significa una volontà senza un'anima di cui è volontà? Se il fatto psichico si deve considerare come rivelante una reazione di natura specifica, in tutto

diversa da quella delle sostanze materiali, non è necessario di ammettere una diversa sostanza? Se *l'individualità* è una maniera di essere, che la natura esterna non realizza, non è necessario ammettere che lo spirito, che la realizza, è una sostanza diversa? Per far che si faccia, la Psicologia antisostanzialista è infine ridotta a porre *l'atto come soggetto dell'atto.*

Ancora, il dualismo accarezza altri argomenti: il primo tolto dalla continuità dei fatti psichici, il secondo dalla conoscenza e dalla condizione della sua possibilità, il terzo dal principio di causalità.

Il primo si formula così: nelle scienze fisiche i fenomeni si equivalgono sia dal punto di vista qualitativo che dal quantitativo: l'equivalenza quantitativa e la qualitativa insieme sono implicate nel principio della conservazione dell'energia. L'acqua è una certa combinazione dell'ossigeno e dell'idrogeno, e può essere prodotta da una quantità di calore, e l'ossigeno e l'idrogeno possono essere riprodotti dalla scomposizione dell'acqua con una forza equivalente a quella della combinazione. Ma nei fenomeni psichici, come quelli che non sono misurabili, manca l'equivalenza quantitativa; e la stessa loro trasformazione non ha senso; un pensiero, un'emozione, ed un atto di volontà non sono trasformabili l'uno nell'altro. Quindi in Psicologia il solo elemento di continuità è la sostanza psichica.

Il secondo argomento deriva la necessità della sostanza psichica dalla duplicità di termini che la conoscenza richiede. La conoscenza del mondo esterno, della realtà oggettiva in generale, la memoria, l'affermazione e la negazione di una qualunque relazione; l'osservare, il comparare, il riferire, il distinguere in generale, il giudicare, tuttociò suppone un soggetto sempre identico a sè stesso, permanente nel variare

dei suoi atti e che non può essere risoluto in essi, ed identificato a volta a volta con ciascheduno.

Il terzo argomento dice che la causalità psichica non può essere qualche cosa di diverso dalla causalità fisica, se non è causalità di un ente diverso dalla materia. Ora che la causalità psichica sia diversa solo i materialisti negano. Noi sappiamo infatti i motivi delle nostre azioni e le ragioni delle nostre convinzioni senza saper nulla di quello che accade correlativamente nel cervello. Il distinguere la verità dall'errore, il bene dal male, pensare il dovere e la responsabilità non avrebbero senso, tolta la realtà sostanziale dell'anima. Se l'uomo ha coscienza di leggi diverse dalle fisiche, ed obbedisce ad esse, non può essere soltanto materia. Se sono reali la verità e il bene, è reale sostanza l'anima, perchè non potrebbe essere reale quello che esiste solo per un effetto di ottica mentale, e che non potrebbe essere neanche formulato in proposizioni intelligibili.

VII. — Nella discussione che imprendiamo del dualismo, terremo distinti i due punti principali della sua dimostrazione, il concetto della sostanza diversa e separabile dai fenomeni psichici, la possibilità della loro azione reciproca. Per ora ci limitiamo al primo punto; del secondo non ci occuperemo, e aspetteremo di poterlo fare dopo che avremo formulate in proposito le argomentazioni del dualismo.

Perchè l'illazione dalla duplicità dei fenomeni alla duplicità degli enti fosse pienamente giustificata, bisognerebbe prima provare che una stessa sostanza non può avere forme diverse di manifestazione, e non basta; bisognerebbe provare che la duplicità stessa dei fenomeni, che pare irreducibile, non sembri tale, finchè la loro divergenza reale nel loro sviluppo progressivo non abbia accentuata progressivamente la differenza

qualitativa, specie in dipendenza dal loro organizzarsi in sistemi chiusi, e senza alcuna apparente relazione tra loro. Ora, se ben si riflette, il dualismo non ha tenuto conto di queste due possibilità. Non della prima; difatti se dalla irreducibilità dei fenomeni si dovesse sempre conchiudere alla diversità delle sostanze, dovremmo ammettere questa diversità assai più largamente che non facciamo limitandola solo alla materia e alla coscienza. Certo nel caso in esame la differenza è massima, ma altre minori differenze dovrebbero parere sufficienti a invocare altri minori sdoppiamenti. Così nell'ordine fisico, i fenomeni fisici, chimici, biologici presentano il caso della irreducibilità qualitativa, ma non ci crediamo perciò autorizzati ad ammettere materie diverse, come sostrato dei fenomeni relativi. Similmente, dal punto di vista psicologico, sono qualitativamente irreducibili le sensazioni, irreducibili gli elementi della funzione psichica primitiva, il rappresentativo, l'emotivo, il volitivo, e nelle forme superiori, ammettiamo una natura specifica irreducibile nell'arte, nella moralità, nel sapere.

Ma neanche la vecchia psicologia ha creduto di dover creare per ciascuno di questi gruppi di fenomeni una diversa sostanza; ed ha imaginato, seguendo la tendenza sostanzializzatrice, la teoria delle facoltà, che ormai la Psicologia ha dovuto abbandonare. Ed anche rispetto all'antitesi fondamentale di materia e spirito, tanto lo spiritualismo quanto il materialismo hanno ammesso, ciascuno a modo loro, che una stessa sostanza, una delle due, potesse avere come fenomeno le manifestazioni opposte. Il monismo neutro (Spinoza) non ha trovato nessuna difficoltà a considerare come attributi di una stessa sostanza, per sè ignota, il pensiero e l'estensione; anzi ha pensato che gli attributi della

sostanza potessero essere infiniti. E se anche tutte queste riduzioni non sono parse ammissibili ai loro contradditori, la discrepanza si è fondata sul modo della riduzione, e propriamente sul carattere illusorio attribuito a quell'ordine di fenomeni che non pareva indice della sostanza, e che pure per la coscienza comune sembrava avere eguale realtà.

E quanto al secondo punto, lo spirito umano rappresenta il grado superiore dello sviluppo della realtà, il grado nel quale lo sviluppo psichico ha raggiunto la forma superiore dell'autocoscienza, che è la condizione della possibilità dell'astrazione.

E l'autocoscienza e l'astrazione, aiutata dal linguaggio, hanno dato origine a quella creazione dell'ordine spirituale che si è andata sempre più differenziando e integrando, cioè sviluppando organicamente in sè stesso, e in virtù delle sue leggi proprie a traverso tutta la storia umana. La divergenza quindi dei due ordini ha raggiunto il più alto grado, e la loro organizzazione autonoma li ha differenziati tanto per le leggi come pei prodotti, così da renderli incommensurabili. Quindi è naturale che movendo dai fenomeni del senso esterno, e per la via dell'astrazione delle proprietà più generali che esso ci presenta, cioè l'estensione e la resistenza, si riesca all'idea di un ente, la materia, di cui si fa la sostanza che regge quelle manifestazioni. Similmente, operando l'astrazione nel senso opposto, cioè movendo dai fenomeni del senso interno, e raccogliendo le qualità dei fenomeni che esso ci presenta, si riesce alla creazione di un'entità sostanziale diversa *toto genere* dalla sostanza materiale, che si pensa anche separabile, sebbene di tale separazione non ci sia traccia nella nostra esperienza. Separate così, costituite cioè separatamente dall'astrazione le due so-

stanze, è naturale che la riduzione diventi impossibile, e che la più sottile riflessione si distilli per farle stare, operare insieme, come l'esperienza ci mostra che stanno ed operano. Quindi il dualismo è il prodotto dell'astrazione duplice ed opposta, operata nel momento della maggiore divergenza dei due ordini di fatti, la quale costruisce antiteticamente le due sostanze.

D'altra parte, qualunque dottrina psicologica non può negare che la realtà ha la coscienza come attributo, e che le fonti alle quali la coscienza attinge il suo contenuto sono il senso interno e l'esterno. Quindi il problema della duplice manifestazione coincide con quello della duplice apprensione, ma da questa, cioè dalla duplice manifestazione, non si potrebbe risalire alla duplicità della sostanza, sia perchè sarebbe un porre prima quello che è dopo, cioè una petizione di principio, sia perchè è contrario all'unità del soggetto, che accoglie tanto l'una come l'altra forma di manifestazione. Come lo stesso stimolo, l'elettricità p. es. appare come luce, come calore, come urto meccanico, secondo i diversi sensi ai quali si manifesta, così la sostanza unica della realtà si apprende come movimento spaziale e come pensiero. Ma ci è questa differenza tra l'una e l'altra apparizione: l'elettricità che è una forma particolare di manifestazione, apparisce ad una particolare coscienza, che si è già differenziata, e perciò apparisce ad *un altro*; mentre invece la duplice e generale manifestazione, pensiero ed estensione, sono la la rivelazione della sostanza a sè medesima, e perciò la manifestazione s'identifica con l'essere, con la realtà. Questo punto di vista, che è il nostro, differisce fondamentalmente da quello che è conosciuto in Psicologia sotto la denominazione di teoria del *doppio aspetto* e che risolve in puro fenomeno tutto quanto sappiamo

della realtà: differisce anche dalla teoria spinoziana, la quale considera il pensiero e l'estensione come i due attributi della sostanza che la mente apprende, e che lasciano la possibilità di ammettere altri infiniti attributi, e considera la sostanza come distinta dagli attributi, e ignota in se stessa. Il senso interno e l'esterno, o, altrimenti detto, la coscienza e il senso, sono due forme di una medesima rivelazione, e come non sarebbe possibile concepirle separate, perchè il senso non è nulla senza la coscienza, e la coscienza non è nulla senza la distinzione di soggetto e oggetto, cioè senza *l'esteriorità* dei due termini l'uno rispetto all'altro, così non è possibile concepire la realtà altrimenti che per l'unità delle due forme di manifestazione, che perciò sono conformi alla realtà, e ne indicano l'essenza reale non diversa dalla sostanza.

La differenza dei due ordini di apprensione o di manifestazione della realtà appare irreducibile, perchè la nostra coscienza è particolare e finita, è un prodotto, anzi il prodotto ultimo dell'individuazione, che è la legge di sviluppo della realtà.

Lo spirito in essa si è differenziato dalla natura esteriore, perchè sia possibile la conoscenza, e con essa sia possibile la creazione autonoma dell'ordine spirituale. Quindi la *coscienza* di noi stessi si è staccata dalla *conoscenza* delle altre cose, delle quali abbiamo soltanto un'apprensione *ab extra* o *circa rem*. E quindi solo limitatamente, cioè nella misura nella quale è possibile di argomentarlo dalle manifestazioni esteriori, possiamo per inferenza estendere ad una piccolissima parte di esse la nostra maniera di essere. Tutta la difficoltà nasce dall'isolamento, dalla particolarità della coscienza finita, per cui, eccezione fatta del soggetto individuale, tutto il resto della realtà

appare come esterno, l'essenza sua sembra identificata con questa unilaterale forma di manifestazione. Se la coscienza potesse accompagnare dall'interno p. es. della materia che gravita, e seguire l'evoluzione del fatto interno omopsichico, così come possiamo seguire quella del fenomeno esterno, forse tutte le difficoltà, tutte le antitesi potrebbero essere rimosse, da quella tra il meccanismo e il dinamismo nell'ordine fisico, tra la causalità analitica e la continuità evolutiva nella realtà in generale, fino a quella tra la materia e lo spirito. Ma che questo non sia possibile dipende da che la forma di psichicità che accompagna i gradi della realtà anteriori all'autocoscienza non ha la forma di questa, non ha neppure, e non potrebbe avere la forma della coscienza animale, neppure nel suo modo di essere nei gradi più bassi della vita animale, ma in una forma ancora più depotenziata, e più rudimentale.

La condizione speciale della conoscenza umana, che genera tutte le difficoltà di trovare la soluzione del difficile problema, dipende da questo, che lo spirito umano può assistere all'evoluzione del mondo spirituale direttamente solo dall'autocoscienza in avanti; ma non può assistere alle sue origini, non al lavorio intimo, che determina nella natura, nell'ordine e nel sistema della creazione naturale la genesi dell'autocoscienza. Ogni cognizione intorno a questa è indiretta, è raccolta da segni, da manifestazioni esterne. È di qui, da questa separazione, che necessariamente si produce, per la nascita della coscienza particolare e finita (che è del resto la condizione del progresso ulteriore, che è la stessa creazione dell'ordine spirituale nella sua autonomia), che si originano le difficoltà antitetiche, che si manifestano dirò così teoricamente nella Psicologia, e che da esse si riverberano sulla Filosofia

generale. È contraddittorio affermare, che la realtà esteriore, costruita sui dati del senso esterno soltanto, sia la sostanza anche dei fatti dello spirito; e viceversa che la sostanza imaginata esclusivamente sui dati del senso interno possa avere azioni e passioni materiali. Ma non ci è da meravigliarsi se non si riesce a ricongiungere quello che, separatosi nell'evoluzione reale limitatamente alla coscienza finita e agli oggetti esterni, si separa sempre più col procedimento di astrazione in direzioni opposte, e con le generalizzazioni antitetiche di materia e spirito fondate su di essa. Ma se è così, nessuna contraddizione ci è nell'ammettere una sostanza psicofisica, la quale ha anzi per sè la conferma diretta dell'esperienza, che non ci presenta mai un fenomeno psichico che non sia anche un fenomeno fisico. Il senso interno e l'esterno sono inseparabili l'uno dall'altro; sono un'unità che si prova, per l'aspetto soggettivo, da questo che il secondo suppone il primo; e per l'aspetto oggettivo da questo, che senza oggetto non ci è soggetto, e la distinzione inchiude l'esteriorità. Ma questo non autorizza di pensare che la materia non è altra cosa che il fenomeno della coscienza, anzi autorizza la persuasione contraria, che alla realtà della materia corrisponde una forma reale di apprensione. E d'altra parte, la maggiore estensione, l'anteriorità, la continuità del fenomeno di movimento rispetto al fenomeno di pensiero, nella forma dell'autocoscienza, non autorizza la deduzione di questa dal movimento. E non solo per tutte le ragioni di eterogeneità e di irreducibilità, ma anche perchè la stessa continuità, la stessa estensione si possono attribuire al fatto psichico in quella forma depotenziata, della quale vediamo una parte nella scala animale. È assurdo pensare che quella forma di coscienza superiore che è la coscienza

umana si possa congiungere direttamente alla coscienza animale per apprenderla in maniera immediata, ma non per questo siamo autorizzati a negarla. E, a maggior ragione, essa non si potrebbe aggiungere ai modi interni della realtà nei gradi anteriori all'animalità, anteriori alla vita, dal cristallo al composto chimico, e dal composto chimico alla materia nelle forme elementari e nelle forme sue più generali delle forze fisiche, della gravitazione e del movimento. Ma se è assurdo annidare un'anima in ogni composto materiale, come vogliono il panpsichismo e l' ilozoismo che sono pure fantasticherie, non è assurdo pensare, che agli stati esteriori percepibili della materia, e come loro ragione, come ragione delle forze specificate, gravitazione, coesione e poi forze chimiche e via via, corrispondano degli stati interni omopsichici, ai quali si può ipoteticamente riannodare l'evoluzione della coscienza, la quale prenderebbe tutta quella lunghissima serie di sviluppo, che va dalle formazioni geologiche, per le flore e per le faune successive, fino alla formazione del cervello umano.

VIII. — Abbiamo fin qui dimostrato, che il concetto di sostanza permette che esso sia retrotratto di là dall'opposizione antitetica che appare nell'autocoscienza fino alle forme primitive della realtà, se essa si considera come un'unità dinamica nella quale si congiungano modi interni ed esterni di essere, congiunti in maniera *analoga* a quella con la quale ci si mostrano congiunti nell'uomo la coscienza interna e l'esterna. Ma bisogna prescindere, s'intende dalla forma speciale della coscienza umana, che è l'autocoscienza. Questa non potremmo attribuire neppure agli animali, i quali pure ci presentano una così lunga evoluzione della psichicità quale è quella che va dagli animali proto-

plasmatici ed unicellulari, anzi dal quel regno dei protisti, da cui si sviluppano il regno vegetale e l'animale fino all'uomo. In quegli esseri organizzati primitivi le tracce della psichicità sembrano indubitabili, cosicchè molti naturalisti pensano che il regno vegetale e l'animale siano due sviluppi divergenti del regno dei protisti; il vegetale nel senso dell'evoluzione organica, l'animale dell'organica e della psichica. Rispetto alla psiche animale naturalisti e filosofi si trovano in una condizione di pensiero confusa ed indeterminata, che va dalla teoria del puro automatismo (cartesiano), a non vedere quasi nessuna differenza, o una sola differenza quantitativa di sviluppo tra la psiche animale e l'umana. La psicologia moderna inclina evidentemente alla seconda teoria; e se si disputa ancora, se la differenza sia puramente di sviluppo quantitativo, o anche qualitativo, (come noi sosteniamo); è certo che la psicologia dualistica, (nella forma metafisica specialmente), in tutte le sue dispute non si preoccupa nè punto nè poco della psiche animale, che in fondo non ha difficoltà di abbandonare al giuoco delle forze materiali. La quistione della sostanza diversa e separabile si pone esclusivamente per l'anima umana, e per essa si fa la quistione dell'immortalità. Ora che questi atteggiamenti del pensiero scientifico non siano determinati da pure ragioni scientifiche, ma anche da altre, emotive, morali ecc., non si potrebbe disconoscere. Ma, mentre questo cumulo di idee, che pesano con tutte le forze della tradizione e delle tendenze, non pare che si possa accordare con le somiglianze innegabili che corrono tra la psiche umana e l'animale; è ad esse che è dovuta principalmente l'idea della sostanza diversa e separabile del dualismo, anche nella forma critica. Perciò essa rigetta l'identificazione della

specifica psichicità umana con l'autocoscienza, e postula la sostanza, secondo il fantasma antico dell'immutabilità e della permanenza, come qualche cosa di solido, di omomateriale, a cui sospendere la catena dei fatti psichici. Questa esigenza di una *sostanza specifica*, che si ammette per l'uomo, e si nega per l'animale, è legittima?

Cominciamo dal riconoscere che la vita psichica in tutti i suoi gradi, dagli animali inferiori all'uomo, suppone una forma di soggettività, e sarebbe inintelligibile senza di essa. La *coscienzialità* come carattere essenziale dei fatti psichici conduce necessariamente a questa conseguenza. E la soggettività raggiunge il grado massimo di chiarezza e di verità nella coscienza umana, cioè nell'autocoscienza. L'associazione psicologica, la memoria, la conoscenza, il ragionamento, la forma personale della volontà, la moralità suppongono il soggetto, l'io, e non sarebbero possibili senza di esso. Ma la quistione sta appunto in questo, se suppongono il soggetto, ovvero la sostanza del dualismo. Che suppongano il soggetto non pare dubbio; e non solo perchè l'infinita varietà di elementi della vita psichica mancherebbe di un centro di rannodamento proporzionato al grado di coscienza raggiunto; ma anche perchè l'io non può essere una risultante, un prodotto, in quanto che qualunque meccanismo psicologico che si volesse adoperare per costruirlo, lo supporrebbe. L'io non può essere il risultato dell'associazione, perchè l'associazione non è possibile senza l'io. Ma tutte queste istanze se sono valide e concludenti pel soggetto, non sono tali per la sostanza del dualismo. L'associazione psicologica, il riconoscimento nella memoria, la volontà, il ragionamento, il dovere, la responsabilità, richiedono l'io, non la sostanza. L'io

spiega tutto; la *sostanza oltre l'io* che è il sostrato dell'io, e di cui l'io è funzione, è un'incognita, che non si sa che cosa possa essere, se si prescinde da ogni proprietà e da ogni funzione. Come anche rispetto alla materia l'idea di sostanza non riceve un contenuto se non che dalle proprietà ed attività sue e si perde nel vuoto dell'astrazione negativa se è trasferita di là da ogni proprietà; così l'anima-sostanza del dualismo è un non ente, se la sua realtà si trasferisce di là dalla coscienza e dall'io. Come per la materia non possiamo applicare la categoria di sostanza se non ad un gruppo di attività, così non possiamo fare diversamente per l'anima; e oltrepassare le attività per raggiungere una realtà più profonda, è una mera illusione prodotta dall'estensione dell'uso formale del pensiero di là da ogni materia e da ogni contenuto, un'ipostasi della categoria a sè stessa.

Se guardiamo l'anima-sostanza del dualismo dal punto di vista della dottrina della conoscenza facilmente vediamo che essa non serve per lo scopo pel quale è invocata. Con essa si crede di rendere più intelligibili i fenomeni psichici. Abbiamo già visto che invece il concetto di sostanza semplice moltiplica le difficoltà, e che la teoria delle facoltà non è altra cosa che una petizione di principio, con la quale l'idea generale di un gruppo di fatti psichici si eleva a causa dei medesimi. Il dualista non deduce nessuna delle proprietà della vita mentale da proprietà dell'anima, che siano conosciute per altra via. La loro spiegazione è quindi puramente *verbale;* essa anzichè rendere intelligibili i fenomeni, non può essere resa intelligibile essa stessa se non che da questi.

Si dice che un atto non può essere il soggetto di sè e di altri atti nè una funzione il principio di sè e

di altre funzioni. Ammettiamo pure questa esigenza, sebbene potremmo rispondere, che non sappiamo niente e non possiamo concepire un reale, una *res* che non sia atto. La stessa materia non è nullaall'infuori dell'unità delle due proprietà, esteso-resistente. Anzi, poichè il concetto di sostanza ha avuto primitivamente origine nella mente umana da queste sensazioni, è accaduto che esse ne siano rimaste come il carattere indelebile, la lingua materna indimenticabile, e che essa faccia sentire la sua influenza anche sull' idea della sostanza psichica, che non si crede di avere sciolta dalla sua idea antagonista, se non quando ne le è stato impresso più decisamente e più irresistibilmente il carattere. Ma l' io riveste in alto grado il carattere della sostanza, perchè si distingue decisamente da tutti i suoi stati, fin da sè considerato come oggetto di se medesimo; esso è il centro onde irraggia la vita psichica, il soggetto al quale tutti gli stati psichici sono riferiti. Quale realtà volete trovare di là dell'io, se non la sostanza semplice della vecchia psicologia dualistica? e che cosa può essere questa se si prescinde da qualunque funzione, compresa la coscienza di sè?

Anche qualche dualista riconosce ora il valore di questa critica gnoseologica applicata al concetto dell'anima. Non la rigidità, non la permanenza assoluta, ma la regolarità del cangiamento pare la caratteristica sola accettabile della sostanza psichica. L'anima non può essere un *obiectum* come una *res externa* esistente in un punto dello spazio, e si ammette volentieri, che ad un'anima cosiffatta non è possibile assegnare un ufficio qualunque nell'interpretazione della vita psichica. Ancora, l'anima non è fuori dei fatti psichici, non è una specie di causa prima di essi; e, nel determinarne la natura, non si può andar oltre la coscienza

di sè. Si giunge fino ad ammettere, che la Psicologia non deve discutere più della semplicità dell'anima-sostanza, perchè le basta il soggetto come unità ed identità interna, capace di distinguersi dall'oggetto; che la quistione dell'immaterialità è oziosa, perchè noi non sappiamo che cosa è precisamente la materia, e che non è lecito dedurre l'immortalità dalla semplicità.

E allora, si può domandare, che resta dell'anima del dualismo? si risponde che resta un postulato della psicologia, che diversamente si riduce a un capitolo della fisiologia. Ma la temuta confusione non pare possibile, se la differenziazione dei due ordini di fatti è giunta al punto, che riesce impossibile di spiegare gli uni con gli altri, e se i fatti psichici hanno nell'autocoscienza il loro soggetto specifico. D'altra parte, quando si reputa oziosa la quistione dell'immaterialità, perchè non si sa che cosa sia la materia, e si può formarsi di essa, col concetto dinamico della sostanza, un concetto diverso da quello statico, di sostrato sempre identico, l'opposizione delle due sostanze non è più quella che il dualismo ammette, e che rende per esso necessario il postulato della sostanza separata.

Perchè credere necessario un postulato che non spiega nulla, quando è presente nell'esperienza il soggetto, l'io, che spiega tutto? L'idea di sostanza si può bene applicare all'autocoscienza, che gli spiritualisti non rifiniscono dal considerare anzi come il tipo migliore dell'idea di sostanza. Il male, dal punto di vista conoscitivo, comincia quando, in forza del preconcetto dualistico, la coscienza è separata dalla connessione sua con l'organismo attestataci dall'esperienza. e si ricusa di identificare la sostanza col suo contenuto empirico (la coscienza) per sostituire a questo un contenuto trascendente, che è impossibile sapere che cosa sia.

In realtà la ragione ne è una sola: le interruzioni della coscienza nella vita, la sua temuta cessazione con la morte. Veramente, quando si è soddisfatti della regolarità del cangiamento, in cambio della persistenza assoluta, come caratteristica della sostanza, le interruzioni della coscienza perdono ogni valore. Ma prendere per *fiche-de consolation*, in questi casi, la permanenza della sostanza = x di una sostanza psichica non valutabile in nessun valore psichico, è contentarsi di molto meno che dell'acqua fresca, è contentarsi di niente. Difatti se si riflette bene, si vede che la sostanza separata del dualismo non può essere nel caso presente se non l'idea stessa della permanenza elevata a spiegazione di sè stessa. Ci preme che non vada perduta l'anima nel deliquio, nel sonno profondo, nella morte, e diciamo dunque che essa è una qualche cosa che permane, sebbene quello che permane è un'incognita. Se non che la discontinuità della coscienza non pare che esige questo rimedio eroico, che non rimedia nulla. Essa è una forma regolare di cangiamento, che presenta una gradazione indefinita. Anche negli stati di piena consapevolezza, il polo soggettivo e l'oggettivo della coscienza non sono ugualmente attuali e non brillano della stessa luce. E sebbene sia vero che non vi è soggetto senza oggetto, nè oggetto senza soggetto, ci sono però gradi di prevalenza inversa, anzi la prevalenza abituale è quella del polo oggettivo della coscienza. Similmente, se si ammette che la corrente psichica oggettiva non sia soltanto quella che si spiega nella luce della coscienza, ma anche quella che si svolge nella subcoscienza si dovrà ammettere, che le interruzioni della coscienza, che hanno luogo nel sonno profondo e nel deliquio, non importino la morte e la risurrezione della coscienza,

più di quello che importi siffatte cose il cadere delle serie coscienti al disotto della soglia della coscienza. L'unico grande argomento resta dunque la morte. Ma rispetto a questa non si vede perchè, per salvarcene in teoria, dobbiamo ammettere una sostanza oltre l'io. Se davvero qualche cosa preme, è l'io e non la sostanza, e non è detto che abbiamo meglio provveduto alla conservazione dell'io affidandolo ad una sostanza immaginaria, anzichè affermando semplicemente la nostra fede nella conservazione della coscienza. In realtà quello che ci inclina a quell'ipotesi è un'ossessione materialistica; la materia sta nonostante tutte le sue apparenti distruzioni, nonostante tutti i suoi cangiamenti di forme. E noi vogliamo per l'anima una persistenza dello stesso genere, perchè abbiamo poca fiducia nella persistenza dello spirito come tale, cioè dell'io come io, come autocoscienza. Se avessimo questa fede non avremmo quel bisogno, ed è chiaro che se ce la potessimo dare, il bisogno sparirebbe. Ma la critica, mostrando l'inanità del ripiego, mostra anche che il bisogno è fittizio e ci può spingere a trasportare la nostra fede dalla sostanza allo spirito, all'io. Se nell'autocoscienza il processo di unità e di concentrazione dell'individualità è il maggiore che noi conosciamo, se in esso l'esistenza spirituale appare massimamente indipendente dall'organismo, e lo eccede in tutti i sensi, sia creando un nuovo mondo che è quello dello spirito, sia ricomprendendo come suo fenomeno tutta la natura esteriore, perchè non sarebbe possibile credere che in questa forma la realtà sia persistente, e dovremmo invece cercarle una forma di persistenza simile a quella della materia?

Altri tre argomenti il dualismo oppone per soste-

nere l'idea della sostanza separata: l'unità dell'anima, l'identità nella successione, la distinzione, che essa pone tra sè e tutte le altre cose. Il primo argomento è vero; l'unità di coscienza non trova modello nelle unità fisiche, sebbene queste ci presentino un progresso di individuazione che raggiunge il massimo grado nell'organismo umano. Ma che provi l'esistenza di una sostanza separata non pare, potendosi essa spiegare con la natura stessa della coscienza, che per avere la sola forma del tempo non ammette divisibilità contemporanea. Se invece oltre questa forma di realtà si pensa di attribuirgliene una diversa in fondo alla quale è sempre una rappresentazione materiale, si corre rischio di smarrire quell'unità che le è assicurata dal tempo. La seconda caratteristica, l'identità nel tempo, è ora provato che è dipendente dalla memoria, dall'esperienza psichica in generale, ed anche dalla cinestesi. E la terza, la distinzione, è non la prova di una sostanza separata, ma il ritmo fondamentale della coscienza, soggetto-oggetto, per cui non il corpo soltanto, ma gli stessi stati di coscienza, e l'io stesso come oggetto di se medesimo è distinto dall'io soggetto.

IX. — Abbiamo mostrato che la logica del dualismo fallisce nelle argomentazioni con le quali cerca di provare la necessità di ammettere di là dell'io una sostanza speciale che dicesi anima. Ma il dualismo si implica in maggiori difficoltà, allorchè dopo aver tanto insistito sulle differenze *toto genere* tra la sostanza materiale e la psichica, si trova nella necessità di spiegare la loro azione reciproca. Oggi non si discutono più i tentativi fatti in passato dalla Psicologia dualistica per ravvicinare quello che aveva separato. Certo ci sono ancora di quelli che rinnovano le teoria

di S. Tommaso dell'anima creata da Dio, in un certo momento dello sviluppo dell'embrione come *forma sostanziale* del corpo: «dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est sensitiva et nutritiva, corruptis formis praecedentibus». E prima aveva detto: «sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam sulstantialem tam in homine, quam in aliis animalibus, et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis» (Summa theol. P. 1, Q. 118 art. 2⁰). La teoria tomistica è un amalgama della teoria aristotelica con quella della creazione, aggiunta la falsa teoria fisica della generazione come corruzione. Nè miglior fortuna si può attribuire alle varie escogitazioni di Cartesio e della sua scuola, *l'esistenza divina,* il *mediatore plastico* e l' *influsso fisico*: nè all'*armonia prestabilita* del Leibniz. Perchè il dualismo, il quale trova la sua ragione d'essere nella irreducibilità dei due ordini di fenomeni, rinunzia alla sua ragione d'essere allorchè cerca un mediatore materiale, come rinunzia ad essere scienza allorchè si appella al miracolo.

E in realtà il dualismo ha abbandonato tutte queste escogitazioni come moneta fuori corso nel campo scientifico, e si è gettato audacemente nella mischia per mostrare che l'azione reciproca tra anima e corpo (che diremo per brevità azione psicofisica), è certa a titolo di fatto d'esperienza; e che: 1⁰ non è più inintelligibile di quello che siano le azioni dei corpi tra loro e 2⁰ che se contro di essa si accampano principii generali, come quello della conservazione dell'energia, ciò vuol dire o che il principio ha un valore limitato (e il limite è dato appunto dall'esperienza contraria), ovvero che è mal formulato e deve essere

corretto. Al primo partito si è appigliato il Lotze; al secondo una lunga schiera di psicologi dualisti, i quali hanno posto in dubbio il valore illimitato del principio della conservazione dell'energia.

Il Lotze nei «Principii generali di Psicologia fisiologica» crede che in realtà nell'interazione di anima e corpo non ci è maggiore difficoltà di comprensione di quella che sia nell'azione delle parti della materia tra loro. Quando p. es. ci rendiamo conto del modo di funzionare di una macchina, non facciamo altro che spiegare il più analiticamente che è possibile la serie di azioni e reazioni delle sue parti singole e la convergenza delle loro azioni al risultato finale. Ma se riflettiamo che non sappiamo nulla di quello che sono le forze elementari dalle quali dipendono (p. es. la coesione, la trasmissione del movimento), ci persuadiamo che la spiegazione della funzione di una macchina non è meno oscura di quello che sia l'azione psicofisica. L'analisi, in cui la spiegazione indicata consiste, deve pure avere un termine; e se, dove l'analisi non è più possibile, ci troviamo nella necessità di riconoscere il fatto, e di accettarlo come ci è dato nell'esperienza, non si vede perchè non dovremmo fare la stessa cosa rispetto al rapporto tra anima e corpo.

Non vale osservare che tra anima e corpo manca l'identità, che rende intelligibile l'azione reciproca. Anche nell'interazione delle sostanze materiali non supponiamo l'identità, anzi supponiamo la diversità; ciò è evidente in chimica nella teoria dell'affinità e in quella della valenza; ciò accade in fisica dove ammettiamo la causalità del calore, della luce, dell'elettricità non solo sulle combinazioni chimiche, ma anche sullo stato fisico dei corpi, ed usiamo largamente delle

ipotesi di azioni e reazioni tra la materia ponderabile e l' imponderabile. Anima e corpo sono due applicazioni diverse dell' idea di sostanza, ma siccome ci è diversità anche tra le sostanze materiali, e per queste non ricusiamo di credere all'esperienza che ce le mostra interoperanti, la stessa fede dobbiamo prestare all' interazione tra anima e corpo. La natura ideale dell'anima non significa la negazione della sua realtà, e niente potrebbe essere più reale per noi del soggetto degli stati di coscienza. Tutto al più la differenza che esiste tra azioni psichiche e fisiche impedisce di comprendere *come* un'azione materiale diventi stato di coscienza, e viceversa: ma questa impossibilità, che non potrebbe essere negata, non porta che l'azione psicofisica attestata dall'esperienza debba essere negata. Non dipendono le azioni chimiche tra le diverse sostanze appunto dalla loro diversità qualitativa? ebbene come in queste non possiamo dire analiticamente come accade che l' idrogeno e l'ossigeno producano l'acqua, così non lo possiamo dire per l'azione psicofisica. Diremo quindi, che un fenomeno fisico *a* produce un fenomeno psichico *a'*, e che un fenomeno psichico *b* produce un fenomeno fisico *b'*, e ci contenteremo di dire che così è, e che quello dei due fenomeni che è l'antecedente, è l'occasione del fenomeno susseguente, se anche non possiamo affermare che è la causa, perchè non ci possiamo spiegare il modo d'azione.

Il Lotze non trova difficoltà per ammettere l'azione psicofisica nel principio della conservazione dell'energia, del quale riconosce pienamente il valore. Perchè questo non si può intendere nel senso che un movimento non può essere prodotto se non che da un altro movimento. Se s' intende così non si com-

prende nè la caduta di un corpo, nè la combinazione chimica, nè l'azione della calamita. Quindi non è contro quel principio nè il prodursi di un movimento per un atto di volontà, nè il prodursi di una sensazione per l'azione di uno stimolo.

Se non che tutto questo sottile ragionamento poggia sulla base (per sè stessa malfida), del ragionamento analogico e, si noti, quando in principio quella che si è negata è appunto l'analogia. Nella critica del materialismo il Lotze non si stanca nell' insistere sull'eterogeneità assoluta di materia e spirito, e quindi sull' impossibilità che delle azioni materiali si trasformino in stati di coscienza; e invece per spiegare l'azione psicofisica ammette le due trasformazioni inverse. Ma bisogna prima di tutto essere coerenti, e non mutare il valore dal ragionamento secondo la tesi che ci proponiamo di sostenere. Ora stando al punto di vista del dualismo, la ragione di essere della teoria dualistica è la diversità *toto genere* dei due ordini di fenomeni. In base di tale assoluta eterogeneità, si fa l' ipotesi di una sostanza *oltre la coscienza*, alla quale si attribuiscono i caratteri negativi della sostanza materiale. Ora il carattere ipotetico di una tale sostanza (che non è data certo dall'esperienza), e la sua caratteristica fondamentale che è l' *immaterialità*, vietano che si cerchino analogie dimostrative nel campo delle azioni e reazioni materiali. Perchè mentre in questi non è mai resa impossibile la spiegazione causale, e le due sostanze in presenza sono ambedue date dall'esperienza; nell'azione psicofisica è data pel dualismo, nelle stesse definizioni, nella totalità dei principii ammessi, la impossibilità della sua concepibilità; e l'anima sostanza della Psicologia dualistica è un' ipotesi formulata proprio in base a tale impossibilità. Il

movimento prodotto dalla gravità o dalla calamita può sempre essere spiegato come trasformazione di un altro movimento (p. es. potenziale); ed anche quando questo non si sa assegnare, è sempre possibile e concepibile. Ma la trasformazione di un movimento in stato di coscienza e viceversa non deve essere ammissibile nella teoria dualistica, che si basa appunto sulla sua inconcepibilità.

Perciò non si può fare un doppio uso del principio della conservazione dell'energia; uno quando si vuol rendere ragione della dottrina dualistica, un altro quando si vuol spiegare l'azione psicofisica. O si ammette o si nega, o si mostra che ha un valore limitato e che la sua limitazione, perfettamente determinata, lascia la possibilità dell'azione psicofisica. Ma non si può mutarne il valore dimostrativo come porta l'interesse della disputa. Pel Lotze, come del resto anche pel dualismo tradizionale, il corpo è un istrumento, o un sistema d'istrumenti destinati a concentrare sull'anima le impressioni esterne, e viceversa a distribuire sugli oggetti esterni l'azione dell'anima. Ma come si può mantenere un tal rapporto se l'anima-sostanza del dualismo è la decisa negazione della sostanza materiale? Si trova spesso nei libri il paragone del corpo con lo strumento musicale. Come non possiamo eseguire una sonata se lo strumento si guasta, così non possiamo pensare, sentire, volere ecc. se si guasta l'organo materiale dell'anima, Ma anche qui si vede che l'analogia è puramente fantastica. Perchè se intendiamo benissimo l'impossibilità dell'esecuzione nel primo caso, per essere tutti i termini in relazione della stessa natura materiale, non riesce d'intenderla nel secondo dove per l'eterogeneità dei termini voluta dal dualismo, possiamo opporre al dualismo e alla sua ipotesi stru-

mentale, la frase famosa e tanto abusata del dualismo, *spiritus flat ubi vult*. Ma infine lo stesso Lotze si accorge, che tutta la sua argomentazione è una schermaglia, che non approda a nulla. E perciò sostistuisce da una parte l'idea di *occasione* all'idea di *causa*; e passa dall'altra dal dualismo al monismo spiritualistico. Se non che il concetto di occasione è un concetto elastico, che si può intendere in molti sensi. P. es. nel senso dell'occasionalismo del Malebranche, che faceva intervenire Dio per mettere insieme l'azione psichica con la fisica, e che si ritrova, sistematizzata, nell'*armonia prestabilita* del Leibniz. Nel senso più comune l'occasione si dice a proposito di cosa, di idea, di fatto, che per una qualunque affinità psicologica porge il destro di dire o fare una cert'altra cosa. E si sa che in tal senso le occasioni vanno da un massimo a un minimo di somiglianza, p. es. quella del predicatore nella festa di S. Giuseppe, che per via dei falegnami e dei confessionali fu tratto a fare la predica della confessione. Ora il Lotze intende l'occasione non nel senso cartesiano o leibniziano e neppure nel senso del predicatore, ma nel senso di una causa della quale si può ammettere la causalità, sebbene non se ne possa dire il modo; ma se si è dualisti sul serio, bisogna rifiutare queste larvate fallacie logiche, perchè la ragione di esistenza del dualismo è questa appunto, che non si possono ammettere azioni causali tra la materia e lo spirito. Perciò il Lotze conchiude col saltare il fosso e dire che è possibile considerare la materia come fenomeno dello spirito; e allora materia e spirito non sarebbero qualitativamente diverse ma identiche, e allora l'azione psicofisica si spiegherebbe come produzione di fenomeni fisici per l'azione intermedia di un'entità psichica sull'altra e viceversa. Così l'unità

si ristabilisce non già perchè si faccia dell'anima una materia, ma perchè si fa della materia una sostanza spirituale. Ma qui, come si vede, la posizione dualistica è negata; si torna al monismo spiritualistico e a noi basterà richiamarci alla discussione che ne abbiamo fatta.

X. — L'altro argomento del dualismo contemporaneo è di ammettere, almeno a titolo di fatto d'esperienza, l'azione psicofisica, e di negare il valore assoluto del principio della conservazione dell'energia, che appare in contraddizione con essa o almeno la sua applicabilità nel caso in esame. Che l'esperienza provi l'azione psicofisica, non pare dubbio, e basta per convincersene pensare a quello che di continuo sperimentiamo, che gli stimoli producono le sensazioni, e gli atti di volontà i movimenti.

Ma cotesta prova è soltanto apparente, trae la sua apparente evidenza da due condizioni negative, che i processi cerebrali, che accompagnano gli stati di coscienza non sono essi stessi oggetto di coscienza, e che neppure esternamente possono essere studiati in atto (salvo casi eccezionali); e che, se l'azione psicofisica è una realtà d'esperienza, non è una realtà d'esperienza l'azione reciproca tra l'anima sostanza del dualismo, e il corpo. Lasciando da parte questa seconda quistione come quella che esula da ogni possibilità di costatazione sperimentale e attenendoci alla prima soltanto, diciamo che l'esperienza scientifica, nei limiti nei quali ha potuto essere adoperata, ha posto in sodo che il circolo di azioni cerebrali non s'interrompe mai e che una serie continua di tale azioni accompagna la serie delle azioni psichiche. Quando si dice che una volizione produce un movimento, si distaccano artificialmente i due fenomeni in maniera non conforme

alla realtà: un atto di volizione non è soltanto un'entità psichica ma ancora un'entità fisiologica, cioè un certo dinamismo cerebrale; quando uno stimolo produce una sensazione, dal momento che lo stimolo affetta gli organi terminali di senso, si producono due serie di fenomeni, il fenomeno fisiologico e il fenomeno psichico che diciamo sensazione. Non ci è un momento nel quale il fenomeno fisico cessa per diventare fenomeno psichico; e viceversa non ci è un momento nel quale cessa il fenomeno psichico per diventare fenomeno fisico, ma i due decorrono insieme. Il transito dall'una all'altra serie è puramente apparente e dipende da questo che dall'uno all'altro ci è come uno spostamento di orizzonte visivo per la coscienza. Il fenomeno fisico è oggetto del senso esterno, il fenomeno psichico è oggetto della coscienza. Nello studio dell'azione psicofisica siamo tragittati improvvisamente come in un mondo diverso se tentiamo il passaggio dall'uno all'altro termine: perdiamo di vista una serie, e un'altra la sostituisce, per cui viene a mancare bruscamente quella continuità tra le due serie, tra l'uno e l'altro termine eterogeneo, che è la condizione logica dell'uso del principio di causa. Dunque l'azione psicofisica non è un fatto d'esperienza nel senso che si possa sperimentalmente esser certi che un fenomeno fisico segua come effetto un fenomeno psichico causa, o viceversa.

E non solo manca la prova diretta dell'esperienza, ma l'esperienza stessa, in virtù del principio della conservazione dell'energia, non può ammettere l'azione psicofisica nel senso causale. Del resto tutti concordano ora, se sono scienziati, nel postulato che un fatto fisico non si spiega se non che riportandolo a un altro o a più altri fatti fisici e lo stesso si afferma dei fatti psi-

chici. Ciò è reso necessario dall'eterogeneità qualitativa delle serie, ed è confermato dal valore che il principio della conservazione dell'energia è andato assumendo, di principio di ordine generalissimo, come quello che domina tutti i fatti di ordine fisico, dai più esteriormente meccanici, ai biologici. Pare, se quel principio è vero, che non si possa ammettere che nel momento nel quale il fatto fisiologico si cangerebbe in fatto psichico una certa quantità di energia scomparirebbe senza equivalente ed una certa quantità sarebbe creata dal nulla nell'ipotesi opposta. Se la Fisiologia dovesse subire, anche solo a titolo di fatto, l'interruzione del circolo di azioni fisiologiche per l'interposizione temporale di un'azione psichica, ogni speranza di rendere ragione dei fatti fisiologici andrebbe perduta; così come sarebbe perduta ogni speranza di spiegazioni fisiche, se si dovesse ammettere la possibilità di una forza arbitraria capace di muovere in ogni direzione un punto materiale.

Perciò qualunque sia il valore che attribuiamo al principio di causa e a quello della conservazione dell'energia, che ne è l'espressione fisica; sia che li consideriamo come assoluti, sia che (come una certa tendenza remissiva, accusante una forte debolezza logica di pensiero pretenderebbe ora) diamo ad essi il più modesto valore di principii ipotetici, mediante i quali cerchiamo di rendere razionale la nostra conoscenza della realtà e dai quali dobbiamo necessariamente lasciarci dirigere nel lavoro scientifico, a pena di vederlo distrutto, è evidente che dobbiamo respingere quello che contraddice ad essi. Dobbiamo quindi respingere la risoluzione estrema che il dualismo contemporaneo sembra propenso ad accogliere, di negare cioè il valore assoluto del principio della conserva-

zione dell'energia; perchè se anche non gli si potesse attribuire un valore assoluto, non gli si potrebbe ricusare quello metodico. Le ipotesi ad esso contrarie sarebbero, in forza di questa assolutezza metodica, logicamente illegittime, perchè scuoterebbero le basi della conoscenza del mondo fisico in se stesso. La comune coscienza non trova difficoltà di ammettere l'azione psicofisica, perchè non precisa i termini del problema. Ma da che Cartesio, il più conseguente dei dualisti, lo pose nei veri suoi termini, l'inconsistenza scientifica del dualismo si andò progressivamente manifestando nei varii tentativi di riconnettere quello che aveva separato e da ultimo nella necessità di collocarsi fuori del terreno scientifico.

Ma esaminiamo più da vicino la possibilità di accordare l'azione psicofisica col principio della conservazione dell'energia. Ci è nel dualismo un punto di vista che possiamo con esso dividere cioè questo, che prescindendo dall'idea della sostanza separata, i fenomeni psichici sembrano tali che non possono entrare nello stesso circolo di azione coi fisici. Non potendo essi rapresentare nessuna quantità di lavoro fisico, non possono nè essere trasformazione di un lavoro fisico anteriore nè trasformarsi in un lavoro fisico posteriore. Manca la possibilità della duplice equazione, qualitativa e quantitativa, che è necessaria perchè il principio della conservazione dell'energia possa avere la sua applicazione. Se si tien conto che la coscienza è un atto di distinzione e di riferimento e, nella memoria, di riconoscimento dei due termini che la costituiscono, si vede che ogni somiglianza col fenomeno fisico viene a mancare. Tutti i fenomeni fisici sono o movimenti molecolari o movimenti di massa e tra questi ci è trasformazione ed equivalenza. E poichè

la causalità fisica non ammette nè creazione nè annullamenti di forza, essa è *una continuità chiusa*.

Per sbarazzarsi di questo principio il dualismo che si propone di restare entro i confini della conoscenza scientifica, trova molte vie di uscita. La prima, che il principio della conservazione dell'energia è una generalizzazione empirica e che perciò esso non può aver valore là dove, come nel dominio dei fatti cerebrali o di una parte di essi, l'esperienza prova il contrario. L'altra via è data dalla considerazione, che il principio della conservazione dell'energia non è applicabile se non che ai sistemi fisici finiti e non all'infinito. Difatti solo quando si tratta di sistemi fisici finiti di cui è nota la quantità, si può parlare di quantità equivalente nelle trasformazioni: Il passaggio dal principio della conservazione dell'energia all'altro che la serie delle azioni fisiche è un sistenza chiuso che non s'interrompe mai, è un passaggio dal finito all'infinito, il quale non è giustificato dall'esperienza la quale non conosce che sistemi finiti ; e non è giustificato dalla ragione la quale ci ammonisce che nell' infinito non si può parlare di un quantità determinata di energia. D'altra parte *il pericolo pratico* che deriva dalla impossibilità di verificare il principio della conservazione dell'energia nell'azione psicofisica è assai piccolo per l'estrema limitazione di quest'azione; e, in sostanza, non è diverso da quello che s'incontra per verificarlo in qualsiasi sistema finito di energia fisica, dove quasi mai la verificazione riesce per la ragione della dispersione dell'energia. Chi non sa che in una qualunque macchina a vapore il rendimento utile non è che una parte soltanto dell'energia consumata? Non è quindi meraviglia se nell'azione psicofisica una piccolissima parte si sottragga alle verificazione.

Di questi tre argomenti il più importante è il secondo, perchè è quello da cui dipende anche il valore degli altri due. Ora bisogna riconoscere che il principio della conservazione dell'energia non ha valore che pel finito. Esso significa, che in ogni sistema fisico finito l'energia non cresce e non diminuisce se non è comunicata da un altro sistema finito o trasferita ad esso. Ma, ammessa la verità del principio per tutti i sistemi finiti possibili, per quanto grandi essi siano, il principio assume un valore praticamente illimitato e la sua trasformazione nel principio che la serie fisica è un sistema chiuso ne è il corollario irrecusabile. Certo noi non sappiamo qual'è la quantità di energia contenuta nell'universo e perciò la prova rispetto ad esso del principio della conservazione dell'energia è impossibile. Inoltre questa prova non potrebbe essere fatta per una quantità infinita di energia perchè la condizione della possibilità della prova è che l'energia sia finita. Ma rispetto all'infinito quel principio si trasforma nell'altro che nessuna quantità di energia può sorgere dal nulla o ritornare nel nulla, per la contraddizione che nol consente. L'analogia tratta dalla legge di Carnot, la quale sarebbe come un modo pratico di scomparsa dell'energia non regge. Perchè la legge di Carnot conchiude a un equilibrio e non ad un annullamento dell'energia e non ha senso per l'infinito.

Non reggono gli altri due argomenti che si connettono con questo. Che le generalizzazioni dell'esperienza non si possono estendere di là dalla loro base sperimentale, perchè se questo fosse vero, dovremmo aspettarci di vedere smentite ogni volta le più certe leggi dell'esperienza, p. es. la caduta dei corpi. Se la legge causale è una legge sperimentale essa prende il valore di necessità che è proprio di questa, e il principio in

quistione è proprio l'enunciazione fisica del principio di causa e della duplice equazione, qualitativa e quantitativa, che è inclusa in esso. E l'ultimo che il principio non è verificabile praticamente neppure pei sistemi finiti, perchè la verifica lascia sempre un piccolo residuo, e che il residuo rappresentato dall'azione psicofisica è tanto piccolo da essere trascurabile. Perchè la prima parte di questo argomento è smentita dal fatto che le verificazioni sono sempre più approssimate a misura che si può essere certi per le condizioni dell'esperienza, che le dispersioni di energia siano il più che è possibile evitate, di modo che se fossero evitate del tutto, la verificazione sarebbe completa. E la seconda parte dell'argomento non ha nessun valore scientifico. Se una legge non è vera anche per una piccola parte, non è una legge, e bisogna, nell'enunciarla, fissare i limiti entro i quali è vera. Il rifugiarsi dietro la piccolezza delle energie materiali di origine psichica, e viceversa, somiglia molto, come nota il Paulsen, al ripiego di quella ragazza, che, rimproverata di avere avuto un bambino, si scusò col dire che era tanto piccolo.

Altri hanno detto, e tra questi il Iames, che infine il rapporto di causalità si risolve in un rapporto costante di successione non convertibile e che la qualità dalla causa non ci ha che vedere. Sappiamo per esperienza che certe sostanze combinandosi ne producono certe altre, che i corpi cadono secondo un certo rapporto delle masse e delle distanze, ma non sappiamo o non ci curiamo di sapere perchè sia così. L'azione psicofisica non è veramente certa a titolo di fatto nè più ignota a titolo di ragione che non siano tutte queste altre specie di causalità a cui crediamo con perfetta ingenuità. Perchè dunque ci ribelliamo ad essa?

La risposta non è difficile. Ci ribelliamo perchè l'azione psicofisica non è un dato dell'esperienza, ma una teoria. Una teoria la quale è ottenuta col separare quello che il processo psicofisico ci dà come uno, con l'astrarre dai due aspetti del fatto le due realtà, anzi le due sostanze antitetiche; e col tradurre, mediante il principio dell'azione reciproca, i fatti d'esperienza nel linguaggio della teoria.

È singolare poi che sia contestato il diritto di tener conto della *qualitas causalis* proprio dal dualismo che trova in essa soltanto la sua ragione d'essere. E che sia proclamato il principio della eguale intelligibilità e dell'eguale inintelligibilità di tutte le cause, proprio da una teoria separatista, che rinnega sè stessa quando riduce la causalità psicofisica a un *fatto bruto*. Chi invoca questo argomento non bada che esso non giova se non che al materialismo psicologico. Perchè è soltanto questo che, adoperando i metodi della ricerca sperimentale, può provare che, se si sopprime la funzione cerebrale, si sopprime la psichica, e se si restaura o si fa variare la prima, si restaura e varia correlativamente la seconda; mentre il dualismo. che non può operare sull'ente anima, non può fornire la stessa prova.

Altri psicologi come il Sigwart, Wentscher ai quali ha acceduto limitamente anche il Wundt, hanno detto che l'anima-sostanza potrebbe funzionare da principio non già produttivo, ma attivo della trasformazione dell'energia. L'anima-sostanza interverrebbe quando l'energia fisica (cerebrale) è in un stato d'equilibrio, e basta una forza infinitamente piccola per produrre un effetto. Ma una forza infinitamente piccola non è la stessa cosa che una forza nulla. Anche la vibrazione della voce può produrre la valanga nelle solitudini

della notte alpestre, ma la vibrazione della voce è una forza dello stesso genere di quella della valanga. E posto anche che questo ripiego spiegasse la produzione del fenomeno fisico da una causa psichica, come si spiegherebbe la produzione inversa? Il semplice equilibrio, la energia latente delle forze materiali non corrisponde al fatto di coscienza, che può avere, nel suo genere una grande energia, e che è diverso qualitativamente da ogni equilibrio, da ogni latenza delle forze materiali.

XI. — Le difficoltà delle teorie innanzi esposte e discusse, cioè delle monistiche (materialistiche e idealistiche), e delle dualistiche sostanzialiste, hanno dato lungo a un'altra ipotesi, la *monistica neutra*. Questa ipotesi è di natura metafisica, perchè seguendo la necessità pel pensiero di concepire la sostanza di là dalle proprietà, non la concepisce di là dalle due serie, coi caratteri proprii dell'una o dell'altra o ne concepisce due separate coi caratteri antitetici delle due serie; ma levandosi con una ulteriore astrazione al di là così dell'una come dell'altra, concepisce la sostanza come indifferenza tra i contrarii, come un *tertium quid*, che non è nè materia nè spirito, ma di cui la materia e lo spirito sono determinazioni. Nella sua forma metafisica, il *monismo neutro* ha avuto due espressioni diverse, quella dello Spinoza e quella dello Schelling.

Lo Spinoza, per superare il dualismo cartesiano, considerò il pensiero e l'estensione come *attributi* della sostanza, e lo spirito e il corpo come *modi* di questi attributi. I due attributi sono quello che la nostra mente percepisce (*percipit*) della sostanza, come costituenti la sua essenza; ma in sè la sostanza non ha quell'essenza, perchè è indifferente tra i due, e perchè, per essere infinita, ha infiniti attributi dei quali la mente

umana per la sua limitazione percepisce soltanto quei due. Conformemente al dualismo cartesiano, Spinoza concepisce i due attributi come incommensurabili e le serie dei modi, spiriti e corpi, come separate ed impenetrabili. Ma, poichè derivano da attributi della medesima sostanza, le due serie sono pensate da Spinoza come parallele e come perfettamente corrispondenti, di modo che di ogni cosa ci è l'idea e di ogni idea ci è la cosa.

Il monismo attributivo dello Spinoza è certamente un tentativo vigoroso di superare il dualismo, ed uno dei punti di vista più importanti conquistati dal pensiero umano per la conoscenza della realtà: ma presenta, a sua volta gravi *difficoltà*. La prima è che esso è l'estensione maggiore ed ultima dell'idea di sostanza di là dai limiti ai quali l'aveva portata il monismo materialistico e spiritualistico e il dualismo. Per modo che esso è l'esperimento più vero dell'illusione metafisica che porta all'ipostasi dell'idea di sostanza, collocandola di là da ogni forma di attributi. In secondo luogo, se la sostanza è indifferente agli attributi, se essi non ne dicono l'essenza se non che per una mente finita, il suo concetto non è di nessun uso per la conoscenza degli attributi e della realtà che si fonda su di essi. *Il terzo ignoto* (come è stato detto a ragione) ha per la Filosofia lo stesso valore che ha Pegaso per la Zoologia. In terzo luogo se la Sostanza infinita ha attributi infiniti e l'intelletto finito non ne può apprendere che alcuni (l'intelletto umano quei due); la rivelazione della Sostanza agl'intelletti finiti è accidentale. Perchè ci saranno tanti mondi quante specie d'intelletti finiti e la ricerca ultima dell'essenza della realtà sarà questa, che non è possibile di conoscerla nella sua integrità, ma solo nelle particolarissime sue forme —

apparizione agl' intelletti finiti. Un'altra difficoltà deriva dell' impenetrabilità delle serie. Se sono impenetrabili, come mai il pensiero sa qualche cosa di una serie diversa da quella che essa è, ed è costretto di oggettivare in esse le sue idee? Dato l' isolamento asssoluto delle due serie, il pensiero non può significare che se stesso e la conoscenza è come colpita da emiplegia.

Anche nella metafisica dello Schelling la sostanza è indifferenza tra pensiero ed essere, ma in realtà l' indifferenza non significa un terzo modo della sostanza x; ma una proporzione variabile di funzione tra pensiero e realtà, che sono così concepiti non come *attributi,* ma come *elementi* della sostanza ed è abbandonato il concetto spinoziano della possibilità di altri infiniti attributi. Il pensiero e l'essere sono considerati come costitutivi della sostanza, come equilibrati nel tutto e nelle parti. La realtà è per Schelling, per usare il suo paragone preferito, come un immenso magnete, il quale può, se è diviso in parti, riprodurre in ciascuna parte il magnete totale. Ma nelle parti l'equilibrio è vario, nella natura prevale la materia, nel mondo umano prevale lo spirito. Nel tutto invece l'unilateralità relativa ora notata scompare; perchè tutto lo sviluppo della realtà è contenuto tra due termini, dei quali l'uno è un minimo di pensiero e un massimo di materia, e l'altro è un massimo di pensiero e un minimo di materia. In Spinoza prevale il *parallelismo* degli attributi, in Schelling precede la *polarità* degli elementi.

Schelling evita parecchi degli scogli, contro i quali urta la concezione metafisica dello Spinoza. Manca il preconcetto dualistico dell'impenetrabilità delle serie, ed è sostituito il concetto di sviluppo al concetto del parallelismo statico, e quello della polarità a quello

del parallelismo attributivo. Ma il concetto di sviluppo non è preso nel suo vero senso di successione, di mediazione, ma in quello di proporzione diversa degli elementi in una serie rigida. Non a torto Hegel rimproverava allo Schelling che nel suo concetto dell'Assoluto la dualità di pensiero ed essere fosse immediata, una specie di colpo di pistola. Inoltre l'Assoluto, come indifferenza tra pensiero ed essere, o è l'x della sostanza spinoziana e si confonde con gli elementi o si ritorna al dualismo.

Ma se, rispetto al problema che ci occupa di intendere la natura e la relazione delle due maniere della realtà nel pensiero umano, nè il monismo nelle sue due forme (materialistico e spiritualistico), nè il dualismo nè il monismo neutro superano la prova della critica, dobbiamo forse riconoscere di essere dinanzi ad un problema insolubile? Pare che di tutte queste difficoltà non sia causa la natura della cosa, quanto il falso uso dell'intelligenza. Questa è portata insistentemente, dalla capacità potenzialmente infinita delle sue forme (sostanza, causa, numero, tempo, spazio), ad oltrepassare l'esperienza e perciò a porsi fuori dei limiti della possibilità della conoscenza. L'intelligenza, data la definizione della sostanza (il soggetto sempre identico con sè stesso dei modi e delle proprietà sempre variabili), dimentica la natura formale e funzionale di quell'idea e di idea-limite la converte in idea-ente. Cioè immagina un ente reale definito dai soli *caratteri logici* dell'idea di sostanza, e mentre nell'esperienza quei caratteri hanno solo un valore relativo perciò che ogni sostanza nell'esperienza è definita dalle sue proprietà empiriche, di là dall'esperienza, mancando queste, i meri caratteri logici ne prendono il posto. D'onde accade, che mentre questi

nell'esperienza indicano un certo valore delle proprietà definienti rispetto ad altre proprietà (che non hanno lo stesso valore), distinguono cioè le proprietà permanenti dalle variabili ; di là dall'esperienza, rispetto alle entità e sostanze metafisiche, sono predicati vuoti e le entità da esse definite, come quelle delle quali non possiamo avere nessuna intuizione, riescono inconcepibili. La mente, che credeva di toccare con esse l'ultimo fondo della realtà, non ha dinanzi che prodotti suoi, meri residui mentali. Tali sono la sostanza-materia oltre l'estensione e la resistenza, tale l'anima-sostanza oltre la coscienza ; tale, per una ulteriore astrazione, la sostanza neutra, il *tertium quid*, l'x, che sta di là dalla materia e dalla coscienza. Bisogna tornare dunque all'esperienza per vedere quali conclusioni si possono cavare dai fatti che essa presenta e di quali integrazioni essa è capace non già in un ordine di realtà trascendente, ma tale che possa essere considerato come un'estensione di essa, conforme alle sue condizioni e leggi, come un'esperienza possibile che completa l'esperienza reale.

È determinata da questa tendenza a tornare all'esperienza tutta la fioritura di teorie parallelistiche che ha avuto luogo negli ultimi decennii, la quale va dalla forma spiritualistica, per la realistica, alla materialistica. Il Fechner si fece col suo *monismo psicofisico*, l'antesignano della prima direzione, perchè considerò l'aspetto psichico del processo psicofisico, come espressione dell'essenza intima della realtà, di cui l'aspetto fisico è la forma esteriore. Il Wundt ha ripreso la teoria del Fechner, nella « Logica », dal punto di vista della teoria della conoscenza, e nel « Sistema di Filosofia » dal punto di vista della Metafisica. Ma nella Psicologia, volendosi mantenere più rigorosamente nei

confini dell'esperienza, ridusse il parallelismo alla vita animale soltanto e lo considerò non come un teorema dimostrato, ma come un'*ipotesi di lavoro*, cioè come un principio valido dal punto di vista metodico per lo studio dei fenomeni psichici e subordinato alla conferma dell'esperienza. A questa direzione si contrappone il parallelismo di tendenza materialistica che abbiamo già esaminato innanzi quando abbiamo discusso il materialismo psicofisico e la sua teoria dell'*epifenomeno*. Per servirci della distinzione dell'Hartmann, il parallelismo è spiritualistico o materialistico secondo quella delle serie, alla quale attribuisce la funzione soprordinata; ambedue quindi si possono considerare come forme di parallelismo *subordinativo*, il primo rappresentato dal Fechner e dal Wundt, il secondo dell'Hodgson, dal Münsterberg, dal Ribot. La forma realistica è invece *coordinativa*, come la spinoziana ed è rappresentata principalmente dallo Spencer e dall'Hoeffding.

Questa classificazione tende a porre ordine in una varietà di teorie che ha innumerevoli sfumature e gradazioni, pur potendosi riportare ad uno degli indirizzi estremi o al medio. Le menti degli psicologi mostrano tendenze proteiformi, come il soggetto che studiano e perciò difficilmente si può ridurle in forme stabili. Molte forme intermedie s'incontrano, molte combinazioni, specie nella letteratura psicologica degli ultimi decenni, secondo che è più o meno accentuata l'una o l'altra delle tendenze estreme o la realistica centrale o il grado della subordinazione o il modo della coordinazione. Il Lange, il Gode, il Paulsen, lo Zirchen, il Lippos, il Bain e lo Stout presentano forme diversissime di siffatte gradazioni, ma per fortuna esse non impediscono che lo studio positivo dei

fatti psichici si vada sempre più precisando e arricchendo.

Discutere una ad una queste forme è impossibile, diremo soltanto che rigettiamo per nostro conto ambedue le forme di parallelismo subordinativo, perchè l'una e l'altra considerano come fenomenica quella delle due serie che non considerano come sostanziale. Per la stessa ragione, e a *maiori*, respingiamo una forma di parallelismo realistico e coordinativo, che è molto diffusa e conosciuta sotto il nome di *teoria del doppio aspetto*. Secondo questa ambedue le serie sarebbero fenomeniche e la loro fenomenalità dipenderebbe dall'essere generate dal doppio modo di apprensione, il senso interno e l'esterno. Noi consideriamo ambedue le serie come reali e non come apparenti, e riteniamo che la loro natura reale sia causa della duplice apprensione e non questa della loro natura fenomenica. Non s'intende come si sarebbe potuto produrre la duplice apprensione, se i loro oggetti non avessero avuto realtà. D'altra parte la teoria del doppio aspetto non può dire quale sia la vera natura della realtà e deve rifugiarsi nell'agnosticismo.

Un paragone assai spesso adoperato dai psicologi realisti è che la duplice realtà psicofisica si riporta all'unità allo stesso modo che nella curva fanno uno il concavo e il convesso. Ma i paragoni non servono a nulla quando sono fra termini così eterogenei come sono le due realtà che si presentano nel senso interno e nell'esterno. Il concavo e il convesso sono due determinazioni spaziali e perciò esterne e l'imagine geometrica della curva non può rappresentare l'evoluzione psicofisica più di quello che possa rappresentarlo la retta. Ma in questa la differenza sparirebbe.

XII. — Il nostro punto di vista è antifenomenistico, e perciò realistico. Considera come reali ambedue le serie, la psichica e la fisica, l'interna e l'esterna, la puramente temporale e la temporale e spaziale, e perciò ne ammette il parallelismo nei limiti dell'esperienza. Ma ritiene la parola parallelismo come inesatta, come una traduzione spaziale erronea di quel duplicismo che la realtà presenta. Il duplicismo, e soltanto esso, è effetto della duplice apprensione; in realtà lo sviluppo è uno ed è psicofisico dal principio alla fine entro i confini dell'esperienza. Ma è uno sviluppo che va da un massimo di materia e un minimo di spirito ad un massimo di realtà spirituale congiunta ad un minimo di esistenza materiale. Non è dunque la nostra una teoria parallelistica ma monistica, la quale prende qualche cosa dalla dottrina dello Schelling ma non la rappresentazione statica del magnete, non l'idea che la realtà è in sè indifferenza tra pensiero ed essere. Noi crediamo che la realtà è un continuo sviluppo, che va dalla identità massima della realtà psichica con la materiale alla massima indipendenza della prima dalla seconda. La dipendenza si vede fino alla psiche animale la quale non è che un mezzo psichico per l'esistenza fisica, l'indipendenza comincia con l'autocoscienza, con l'io cioè, con la psiche umana e si realizza sempre meglio nel mondo dello spirito che è sua creazione. Pure nella coscienza e nell'esperienza umana l'indipendenza non è mai completa, perchè tutte le ideologie umane non hanno senso se non che in rapporto alla natura e ne sono la trasformazione pei fini dello spirito. Ma lo spirito umano, per effetto della indipendenza relativa conquistata, aspira, con la conoscenza e col sentimento, alla indipendenza assoluta, alla conservazione di sè e dei valori suoi nell'infinito.

Di questa aspirazione sono espressione parimenti la Filosofia e la Religione, ma la prima non essendo che la generalizzazione massima dell'esperienza non la può oltrepassare e la seconda, se si appella ad un'esperienza ulteriore, a quella che Leonardo chiamava le *ragioni* (delle cose) *che* non *vengono in esperienza,* non può essere conoscenza, ma fede.

L'idea di sostanza non ha uso legittimo se non che nell'esperienza e in essa si applica così alla materia che allo spirito, perchè il concetto dinamico della sostanza, unità delle proprietà costanti rispetto alle variabili, è vero della materia, come è vero della coscienza. L'errore sta nella riflessione trascendente di quell' idea di là dall' una e dall'altra. E l'applicabilità sua è vera sempre in corrispondenza col momento dello sviluppo al quale è fatta.

Quindi le affermazioni, che la materia è la sostanza dei fenomeni di movimento nello spazio, e che la coscienza è la sostanza dei fenomeni che sono i suoi stati, sono ambedue vere; ma da ciò non deriva nessuna conclusione dualistica. Non deriva, perchè quelle affermazioni sono vere in corrispondenza del momento dell'evoluzione al quale si applicano. Ciò è possibile perchè i concetti di materia e spirito non hanno per una riflessione filosofica la stessa formazione antitetica che hanno pel dualismo, ligio alle differenziazioni superficiali dell'esperienza comune. E per questo che l'idea di sostanza materiale si lega all' idea di *massa,* e l' idea di sostanza psichica alla sua negazione. Il concetto della materia va verso l' eliminazione dell' idea di massa e il nuovo concetto dello spirito s' identifica con l'autocoscienza. Il nostro punto di vista monistico sta, sia che lo sviluppo s' intenda nel senso realistico (darwiniano), sia che s' intende nel

senso idealistico (hegeliano). Solo se la realtà è psicofisica è evolutivamente progressiva, perchè le forme inferiori presentono le superiori e la categoria della finalità riacquista il valore che la concezione meccanicamente materialistica del mondo le aveva negata.

Tre punti sembrano a noi posti in sodo da tutte le discussioni fatte finora: che la vita dello spirito *non è l'effetto* della vita del corpo; che ci è tra le due vite una correlazione per cui esse appariscono come forme diverse di una stessa realtà che si rivela diversamente, ma realisticamente in ambedue; che questa rivelazione è progressivamente differenziativa in guisa che a cominciare dall'autocoscienza la vita dello spirito si organizza da sè e produce un suo mondo, e che rispetto a quell'organismo e a quel mondo l'organizzazione della materia perde gradatamente di significato finchè non ha più nessuno significato e nessun valore. Tutto questo basta per escludere come antiscientifico ed antifilosofico ogni materialismo psicologico, ma anche ogni materialismo morale per la esclusione completa e vittoriosa di ogni forma di materialismo dall'ambito della filosofia e per metterli definitivamente al bando da essa. Ma lo spirito umano va più oltre, perchè la natura sua è fatta tale da oltrepassare attualmente e potenzialmente i confini della sua esistenza particolare e determinata e da porsi come misura delle cose. Egli vuol quindi sapere quale il rapporto della natura allo spirito: se questo è una realtà passeggiera e quasi infinitesimale, come pare che mostri la misura dell'esperienza; o se ha nella natura stessa così profonde radici, che l'esistenza sua sia una necessità della realtà e le forme superiori di questa esistenza siano un esito necessario e progressivo dello sviluppo dell'universa realtà. Io credo che a

questa domanda si possa dare, dal punto di vista filosofico, una risposta affermativa, contro la quale non hanno valore le limitazioni che accompagnano nell'esperienza le forme superiori dell'esistenza nella misura appunto della loro superiorità. Se la realtà è psicofisica, se è retta dalle leggi dell'individuazione e del progresso, se l'autocoscienza è la forma superiore necessaria tanto dell'una legge che dell'altra, il mondo che diciamo umano ha radici profonde nella realtà e non si potrebbe ragionevolmente affermare che essa abbia nell'universo soltanto questa limitata manifestazione, che è la nostra umanità.

Ma l'esistenza della coscienza non è questo soltanto. Ragioni sentimentali e morali si uniscono nel proporre insistentemente il problema dell'unità della vita spirituale nell'universo e del rapporto della nostra vita individuale con essa. O in termini più precisi, la morte, che è l'esito indefettibile di ogni vita materiale è tale anche per la coscienza che abbraccia sè e il mondo, e si pone come misura di questo? L'esigenza dell'immortalità della vita dello spirito, che è rappresentata dalla filosofia, dalla morale, dell'arte e soprattutto dalla religione, ci è anche per le coscienze, per gli spiriti individuali? È naturale che, mancandoci assolutamente l'esperienza del di là (io non credo che le esperienze medianiche e spiritiste possano avere finora alcun valore scientifico), nessuna risposta positiva si possa dare in nome della scienza e della filosofia a siffatta quistione. Ma credo insieme che la scienza e la filosofia non potrebbero dare in nessun modo una risposta contraria e negativa. Le ragioni tratte dall'essenza ipotetica dell'anima e del corpo che il dualismo riepiloga, possono condurre a battagliare indefinitamente intorno al grande problema e

non è certo ad esse che ricorrono le religioni. L'insegnamento evangelico del valore infinito delle anime umane e del loro rapporto col Padre, si fonda sulla rivelazione e sulla fede non sul ragionamento. Ma se la filosofia riesce a rompere ogni relazione causale tra la materia e lo spirito, se prova che questo per la coscienza di sè e per la facoltà dell'universale oltrepassa di tanto la portata della possibilità della materia da apprendersi come sostanza-atto e da creare un mondo suo diverso da quello materiale, e se d'altra parte il concetto della materia non è più quello della *massa*, ma un concetto energetico, omo-spirituale; due possibilità sono concepibili dal punto di vista filosofico e, se vuolsi, scientifico. L'una che la sostanza-atto che è la coscienza possa mantenersi in una forma di connessione con la sostanza materiale, che non è quella della *massa* e sia pure quella del cervello. Come nell'evoluzione dell'animalità vediamo la psichicità connessa con forme diverse e sempre imperfettissimamente a noi cognite della materia, e ignoriamo perfettamente la forma di dinamismo materiale con esse più strettamente associata, e l'ignoranza nostra diventa assoluta per le forme superiori della vita spirituale: così possiamo anche pensare che quella forma di dinamismo che accompagna la vita dello spirito e che i nostri mezzi d'indagine sono impotenti a scoprire o a fissare perduri anche dopo la morte del corpo. E possiamo pensare che anche senza questo, se lo spirito oltrepassa (come io, come facoltà dell'universale), ogni possibile significato, ogni possibile valore della materia, la permanenza non solo non sia impossibile, ma fin anzi probabile e che ad ogni modo ogni affermazione contraria è temeraria ed antiscientifica. Se l'unica ragione per la quale possiamo credere

estinta la coscienza dopo la morte è la disorganizzazione del corpo, questa ragione perde il suo valore se l'indipendenza della forma superiore della coscienza è anch'essa scientificamente dimostrata e se possiamo perciò attribuire ad essa quello stesso domma della non annullabilità che ci sembra così ovvio afiermare per la materia e per la forza.

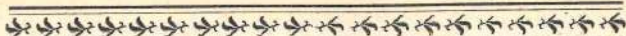
Abbiamo voluto anticipare sulle dimostrazioni che faremo nelle venture lezioni perchè si abbia una guida per intendere il fine al quale mirano le dimostrazioni che verremo facendo. Ma già quanto abbiamo detto basta come epilogo della lunga discussione sostenuta intorno ai modi varii nei quali si è venuta formando l'idea dell'anima. E ci piace conchiudere queste nostre riflessioni con ciò che scrisse il Bergson nella conclusione di una sua *Conferenza* su questo soggetto, pubblicata il 1913, sebbene il ragionamento dell'illustre filosofo francese sia assai diverso dal nostro.

« Trattando così il problema della sopravvivenza, facendolo discendere dalle altezze della metafisica tradizionale nel campo dell'esperienza, noi rinunciamo senza dubbio a darne di punto in bianco una soluzione completa e radicale. Ma che volete? bisogna optare in filosofia tra il puro ragionamento che mira a un risultato definitivo, non perfettibile, poichè è ritenuto perfetto, e un metodo empirico che si contenta di risultati approssimativi, capaci di essere corretti e completati indefinitamente. Il primo metodo, per averci voluto dare a un tratto la certezza, ci condanna a restar sempre nel semplice probabile o piuttosto nel puro possibile, giacchè è raro che non possa quel metodo servire a dimostrare le tesi opposte e egualmente coerenti, egualmente plausibili. Il secondo non mira da prima che alla sola proba-

bilità, ma siccome opera su un terreno, nel quale la probabilità può crescere senza fine, ci conduce a poco a poco a uno stato che equivale praticamente alla certezza.

Tra queste due maniere di filosofare la mia scelta è fatta ; sarei felice se avessi potuto contribuire, e sia pure per poco, ad orientare la vostra ».





CAPITOLO VI.

Il concetto della materia

Intorno al concetto di materia battagliano i sostenitori della teoria meccanica e dell'energetica, i partigiani dell'atomismo e i sostenitori della continuità. I meccanicisti sono anche atomisti, i sostenitori della teoria energetica sono anche inclinati ad ammettere la continuità della materia. Gli atomisti meccanici non ammettono che atomi e vuoto e riducono tutte le forme di energie a forme di movimento. I sostenitori dell'energetica ammettono molte forme di energia e risolvono la stessa materia nell'energia. La teoria atomistico-meccanica è la più antica (risale a Democrito), ed è anche oggi quella che conta più seguaci, specie tra quelli che ricercano e sperimentano nei laboratori. La teoria energetica è andata acquistando sempre maggiori proseliti tra quelli che dagli esperimenti risalgono alle teorie più generali ed amano approfondirle. Dopo Cartesio, dopo Galileo che avevano dato il maggiore fondamento alla teoria meccanica, la teoria energetica guadagnò con Newton e con

Leibniz, e più specialmente coi moderni Duhem, Oswald ecc. Quest'ultimo ha scritto: « quando ricevete un colpo di bastone che cosa sentite, il bastone o l'energia? ». I meccanicisti sostengono che l'energia non è altro che capacità di lavoro; e che, sia sotto la forma potenziale, sia sotto la forma cinetica, è materia e movimento. Se non che i fenomeni di radioattività hanno indotto profonde modificazioni e portato nuove ragioni alla teoria opposta. L'antitesi delle teorie si vede anche se si considerano dall'altro aspetto della continuità o della discontinuità della materia. La teoria atomica (che è la più rudemente materialistica) risponde al bisogno dello spirito dl riposarsi negli elementi ultimi dell'analisi; ma poichè, trattandosi di materia, noi non ci contentiamo di pensare gli elementi ultimi, ma vogliamo rappresentarceli sensibilmente, non ci riesce di riposarci, l'atomo ci appare come una *mole*, e quindi non risponde a quello che il suo nome esprime e noi siamo costretti a cercare gli atomi degli atomi. Inoltre il meccanicismo come teoria consiste nel sostituire l'urto all'azione a distanza, perchè il primo sembra più comprensibile alla nostra esperienza, cosa che abbiamo visto più volte non essere vera. Quindi per spiegare l'azione a distanza, quando l'urto non è avvertibile dai nostri sensi, si imagina un mezzo interposto a traverso il quale si verifichi. Così si crede di spiegare la luce, il magnetismo, l'elettricità, la stessa gravitazione che manifestano la loro azione negli spazii intersiderei. Ma si può domandare di nuovo, questo mezzo è o no continuo? se è continuo, non si presta alla vostra maniera costruttiva, meccanica di intendere i fenomeni materiali che richiede atomi e vuoto; e se è discontinuo, si riproduce il mistero dell'azione a distanza pel quale tanto vale che la di-

stanza sia più di un milione di chilometri, come che sia di un milionesimo di millimetro. Perciò la teoria della materia è destinata ad oscillare continuamente tra la continuità e la discontinuità, cioè tra la continuità e l'atomismo, tra il dinamismo e il meccanismo. Da qualche decennio gli entusiasmi per l'atomismo meccanico erano un po' raffreddati e il Duhem potè scrivere una termodinamica nella quale ci erano molti integrali e non ci erano atomi.

La grande fortezza del meccanicismo è la teoria cinetica dei gas; un gas si mostra animato nelle sue menome particelle da un movimento centrifugo, per modo che, se altro non si oppone, è capace di riempire uno spazio sempre più grande. Così l'aria riempie la campana della macchina pneumatica sempre allo stesso modo se anche la quantità sua diminuisce continuamente, e una vescica flaccida ripiena d'aria si gonfia a poco a poco sotto l'azione della macchina pneumatica, e finisce per scoppiare. Ciò fa pensare che le particelle sue si allontanino sempre più le une dalle altre. La legge di Mariotte (densità) e quella di Gay Lussac (calore) esprimono ambedue questo stesso concetto. Ora quel che è vero dei gas si è trovato poi vero delle dissoluzioni saline e dei liquidi organici; le molecole di sale si mostrarono animate dagli stessi movimenti delle molecole gassose, e le molecole dei liquidi organici presentarono il fenomeno analogo di movimento, il quale fu detto *browniano*, credo, dallo scopritore. Questi movimenti hanno potuto essere misurati, specie sulle molecole visibili al microscopio e all'ultramicroscopio, e si è potuto da essi desumere la velocità e la grandezza delle invisibili ai più potenti mezzi d'ingrandimento. E da questo modo di misura e da molti altri (che hanno dato ri-

sultati concordi), si è potuto conchiudere che in un grammo d'idrogeno ci sono da 650 a 685 miliardi di atomi. Del resto si sa che i diversi stati fisici della materia mutano secondo che mutano il calore e la pressione, e che perciò tutta la materia può assumere, con la forma gassosa, quello stato di repulsione delle sue particelle.

Ma non siamo con ciò alla fine dell'analisi. Come una nebulosa, che ad occhio nudo pare una nebbia continua, si scioglie in punti luminosi, e questi in sistemi stellari o planetarii, così l'atomo della fisica, della chimica si scioglie esso stesso in sistemi di elementi ancora più piccoli. Il domma dell'antica chimica degli elementi semplici è caduto, ed è risorta in qualche modo sperimentalmente la teoria della trasformazione degli elementi, vagheggiata dall'alchimia. Anche se si vuole tenere in quarantena, come puramente ipotetica, la teoria dell'unità della materia (una teoria, che ha pur essa la sua base sperimentale nella teoria dei pesi atomici del Mendelesiff), non si può negare l'esperienza diretta che risulta dai fenomeni di radioattività. Si è trovato che l'*uranio* perde continuamente dell'*elio* e si trasforma in *radio* e che questo, perdendone ancora, si trasforma, dopo parecchie tappe or più or meno brevi, in *polonio* e più avanti in corpi semplici senza radioattività.

Fin qui siamo ancora nell'ordinaria teoria atomica, sebbene i lunghi periodi di radioattività e la perdita quasi infinitesimale di materia facciano pensare ad atomi sempre più piccoli. Ma i raggi catodici fecero pensare a qualcosaltro. Si sa che essi si ottengono in grossi tubi o ampolle di vetro perfettamente chiusi, e nei quali fu fatto il vuoto più completo. Questi tubi sono messi in rapporto con una sorgente di elettricità

per mezzo di due elettrodi. Quando la corrente passa, il tubo diventa luminoso e brilla di uno splendore verdastro. Ciò accade perchè l'elettrodo negativo, detto *catodo*, ha emesso delle radiazioni particolari, chiamati raggi catodici e sono questi che, percotendo il vetro, lo rendono luminoso. Che è un raggio *catodico?* è un getto di particelle estremamente tenui, cariche di elettricità negativa, che si dicono elettroni. Studiando l'azione del magnetismo e dell'elettricità sui raggi catodici, si può misurare la velocità di queste particelle, che è devvero enorme, così come il rapporto della loro carica (energia) alla loro massa. Da tutte queste osservazioni si conchiude che un elettrone è mille volte più piccolo di un atomo d'idrogeno. Così si è condotti a rappresentarsi l'atomo come una specie di sistema solare: al centro un corpo relativamente grande carico di elettricità positiva, e intorno a questo sole gravitano dei pianeti carichi di elettricità negativa. Il primo attrae i secondi, perchè l'elettricità positiva attrae la negativa. È l'imagine in piccolo del sistema solare e della gravitazione newtoniana. Per noi, che vediamo l'atomo da fuori, esso non pare elettrizzato, perchè le due elettricità si bilanciano e si neutralizzano.

Ma con ciò siamo forse oltre la teoria atomica o dinanzi a un suo spostamento ulteriore? Ricordate quello che abbiamo detto, che mediante l'azione dell'elettricità e del magnetismo sui raggi catodici si può misurare la velocità e il rapporto della *carica* alla *massa* degli elettroni. Ora da questi esperimenti si è visto che la *massa* non avrebbe che un valore relativo e non potrebbe essere più mantenuta in maniera assoluta. Essa (nel senso della materia ponderabile), non sarebbe costante se non che a delle velocità inferiori a $^1/_{10}$ della velocità della luce: e diverrebbe

una semplice funzione della velocità al di là di quel valore, di quella misura e aumenterebbe tanto più rapidamente quanto più si avvicinerebbe alla velocità della luce. Sicchè dunque noi siamo condotti a pensare l'elettrone come un atomo di elettricità, come un'entità energetica, come una passione elettromagnetica dell'etere. Non ci sono più dunque gli atomi masse dell'antica fisica e dell'antica chimica, ma degli atomi-energie in un mezzo continuo che è l'etere. Così la continuità riprende il sopravvento; e deve essere così, perchè comprendere significa determinare e questo non è possibile che nel finito. A questo bisogno soddisfa l'atomismo meccanico; ma insieme siccome non si comprende il finito che per l'infinito, e l'infinito è il continuo, si è riportati a questo.

La materia ponderabile sarebbe dunque uno stato, e, secondo il Le Bon, una trasformazione della materia imponderabile, e, secondo questo scrittore, la materia ponderabile si potrebbe trasformare in energia e l'energia in materia ponderabile, salvo restando, rispetto a tale trasformazione, che niente si crea e niente si distrugge. Il principio, che pareva inconcusso, della indistruttibilità della materia ponderabile è abbandonato. Quei modelli meccanici che furono ccsì carì all'antico atomismo, sono abbandonati; e, come dice il Nerust, dobbiamo considerare come un risultato di importanza fondamentale il trasporto della teoria atomistica alla concezione elettro-magnetico della materia.

Sarebbe facile trarre dalla nuova teoria della materia delle conclusioni filosofiche e psicologiche, perchè indubbiamente la teoria energetica è la forma meno materialistica della materia. Ma a parte che tali conclusioni sarebbero affatto ipotetiche, le necessità gnoseologiche del pensiero incalzano, ed è la necessità

dell'idea di sostanza, che rende necessario di ammettere che l'elettrone sia una forma energetica di una sostanza imponderabile che diciamo etere. Anche l'etere è una materia, la quale sebbene non abbia resistenza, peso, può acquistare queste qualità e solo in causa di queste sue azioni e passioni genera i mondi materiali e l'innumerevole serie di enti particolari fino all'organismo umano. Inoltre il dualismo tra materia e spirito non può essere risoluto da una forma di conoscenza, come è la conoscenza scientifica, che suppone il dualismo tra conoscente e conosciuto. E siccome, entro i confini del dualismo, lo spirito non può apprendere la materia che da fuori, così si trova di non poter risolvere il dualismo in base alla conoscenza scientifica. Deve dunque elevarsi a un concetto superiore della realtà che la scienza non può dare, se la soluzione del maggiore dei problemi conoscitivi è raggiungibile.





CAPITOLO VII.

L'unità psicofisica

Come s'è visto, la nuova teoria energetica della materia, se può giovare a ravvicinare, dal punto di vista dell'uso dell'idea di sostanza, le due serie di fenomeni, non potrebbe fornire una spiegazione causale neppure quella di larvata causalità che è nell'idea di funzione accolta dal parallelismo materialistico. Il nostro punto di vista è quello della correlazione, della duplicità reale; il fatto psichico è la realtà interna, il fatto materiale la realtà esterna di un'entità in sè una, psicofisica. Tale è il dato immediato dell'esperienza, tale è il fatto, Il compito della teoria è di rendere concepibile il fatto.

Se le discussioni che abbiamo fatto delle varie teorie mostrano che esse non riescono in questo compito; non resta che il punto di vista che abbiamo indicato, cioè la teoria della *correlazione* e della *potenziazione progressiva dello spirito*. La teoria del *doppio aspetto*, rendendo fenomeniche le due serie, torna alla teoria metafisica del monismo neutro e non rende ragione della

duplice apprensione. Bisogna considerare dunque le due serie come reali e come collegate tra loro non da una legge causale, che non sarebbe concepibile, ma da una legge di coesistenza.

Molte sono, nella nostra esperienza, le leggi di coesistenza che non sono per noi leggi causali, e ce ne sono di gravi diversi, dalle coesistenze particolarissime alle generali e alle generalissime. E ci sono leggi di coesistenza non causale così nell'ordine dei fatti materiali, come in quello dei fatti spirituali. Ma delle coesistenze particolari e di quelle generali, anche se non possiamo darcene una spiegazione causale, possimo pensare che dipende da un difetto delle nostre conoscenze e che potrebbe aversi da un progresso ulteriore delle medesime, P. es. l'oro ha queste proprietà: peso specifico 19,3; cristallizza nella forma cubica; fonde a 1200 c, ; ha color giallo; si combina chimicamente così e così. Ignoriamo le cause di questa coesistenza di proprietà; ma non abbiamo nessuna ragione di ritenere che essa non si potrebbe spiegare causalmente. Ma non è così se e a misura che procediamo dalle coincidenze particolari alle generali e da queste alle primarie. La possibilità che le coincidenze siano causali scema nella misura che ci avviciniamo alle coincidenze primarie, e cessa del tutto per queste. Ci possiamo ripromettere di spiegare causalmente le coesistenze di proprietà più generali, p. es. quella tra il peso atomico e il calore specifico dei corpi semplici; ma non possiamo pensare alla spiegazione causale della coesistenza delle proprietà più generali della materia, l'energia e il peso, l'impenetrabilità e il movimento.

Nè diversamente va la cosa nell'ordine dei fatti spirituali. In questi tutti i fenomeni particolari sono complessi e ci presentano uniformità di coesistenza

risolubili in uniformità causali. Ma, se risaliamo alle origini, troviamo delle forme rappresentative irriducibili, come le forme dell'intuizione (tempo e spazio), e le forme del pensiero (categorie); troviamo irreducibili le diverse forme di sensazioni; e così quelle primitive delle emozioni, la paura, la collera, la simpatia. E se procediamo ancora più oltre, non possiamo fare nessuna riduzione dell'attività rappresentativa, emotiva, volitiva, e le dobbiamo considerare come elementi del riflesso psichico primitivo.

L'unione dell'anima e del corpo è un rapporto generale di coesistenza, constatato in tutta la vita animale e che possiamo pensare ancora più generale, se il fatto psichico non si pensa possibile nella sola forma nella quale si presenta nella nostra esperienza. Questo rapporto non può essere causale nel senso che uno dei due termini sia causa dell'altro, perchè ciò sarebbe in contraddizione con l'equazione qualitativa della causalità. Non può essere causale nel senso che le due realtà derivino da una realtà unica ulteriore, perchè siamo incapaci di concepire una realtà simile. Se la sostanza è l'unità delle proprietà, dove mancano queste non si può far uso di quell'idea. La realtà ci si presenta sotto queste due forme reali; non potremmo negare il fatto per questo che i nostri tentativi di riduzione falliscono. Ci si presentano come una sola realtà, così come sono un mondo solo quello dello spazio e del tempo, della materia e dell'energia; ci si presentano come essere e coscienza di essere; perchè dovremo negare la loro unità? Non ci è nessuna inintelligibilità in questa coesistenza, e il ricorrere alla teoria del *doppio aspetto*, all'illusione di ottica mentale, non è necessario e non risolve il problema.

Se non che una difficoltà c'è, e non varrebbe dis-

simularsela. Posto pure che le due realtà sieno congiunte da una legge di coesistenza, si può domandare se anche le loro singole causalità si debbono pensare come coesistenti soltanto, e perciò come separate e non comunicanti.

Se le dobbiamo considerare così, non si vede nessuna ragione della loro variazione correlativa.

E si badi che questa ragione manca, anche se le consideriamo come serie separate derivanti da attributi diversi della stessa sostanza incognita. Il rapporto di variazione correlativa non puó aver luogo che in due casi; che tra i due ci sia rapporto causale; che la serie causale sia in realtà unica. Abbiamo esclusa la prima ipotesi, che è quella della causalità reciproca ammessa dal dualismo non ostante l'eterogeneità; non resta che la seconda. Una realtà psicofisica non può avere che una causalità psicofisica. Ma siccome le due causalità, come quelle che sono oggetto di due apprensioni diverse, sono nell'apprensione diverse, la loro *unità reale* diventa dualità e *irreducibilità mentale*.

Da ciò s'intende che se il punto di vista della duplice apprensione, del doppio aspetto, non serve per spiegare le due serie, perchè è costretto di negarne la realtà, serve per spiegare la loro irreducibilità mentale, lasciando intatta la correlazione. Siccome nel passaggio dall'una all'altra serie accade un mutamento completo di percezione dell'oggetto, ci pare di vedere dall'una all'altra due cose affatto diverse e con l'unità oggettiva dell'esperienza si accompagna l'eterogeneità maggiore che il nostro pensiero contempla. Come il calore e la luce, il calore e la repulsione molecolare, il numero delle vibrazioni e l'altezza del suono, sono qualità irreducibili e correlativamente variabili di un fatto in sè unico, così sono il fatto cerebrale e il fatto

psichico. Le sensazioni sono tra loro irreducibili e irreducibili con lo stimolo, ma non perciò sono in loro stesse delle realtà diverse o indici di realtà diverse.

La nostra mente tende alla riduzione ed ogni sua spiegazione scientifica prende questa forma. E sta bene, ma ogni riduzione ha un limite e non può essere proseguita indefinitamente. P. es. la gravità e la coesione, la gravità e l'urto, la gravità e le forze che si sono dette correlative perchè tendono ad equilibrarla, quali il calore, le attrazioni elettriche e magnetiche, sono tra loro irreducibili. P. es. la gravità e la coesione hanno qualità diverse. La prima è una proprietà generale della materia, la seconda no; la gravità è eguale per quantità eguali di materia di qualunque specie, la coesione no; la gravità è in ragione inversa dei quadrati delle distanze, si estende a distanze infinite, è indistruttibile e invariabile, la coesione non ha nessuna di queste proprietà. La riduzione quindi sarebbe illusoria. Neppure sarebbe possibile di ridurre la gravità all'urto. Ambedue hanno in comune di mettere i corpi in movimento, ma la gravità agisce a distanza, l'urto agisce per contatto e per repulsione atomica. Si è creduto che qualora non si potesse ridurre la gravità all'urto, ci dovremmo arrestare di fronte a un mistero; ma non sono meno misteriosi la repulsione atomica e il trasporto di movimento da un corpo all'altro. Noi crediamo questo più intelligibile, ma solo perchè è più ovvio, perchè ne facciamo un'esperienza continua con la nostra azione muscolare.

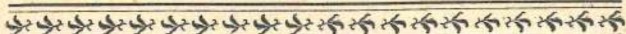
Come in questo ordine di realtà rinunziamo alla riduzione, quando essa è impossibile, senza perciò negare l'unità della realtà a cui le proprietà si riferiscono; così ci dovremo contenere in rapporto ai fatti psichici e fisici. Dovremo cioè rinunziare alla riduzione

mentale, ed accettare la reale, che ci è data dall'esperienza. Ed allora non domandaremo in che modo l'una operi sull'altra, perchè questa domanda non ha senso per una realtà che è una.

Quelli che professano la teoria del parallelismo oscillano continuamente tra il punto di vista fenomenistico e il realistico, tra l'irreducibilità e la compenetrazione delle serie. Noi siamo per l'unità e per la compenetrazione reale e per la duplicità e separazione percettiva. E non crediamo che la correlazione e l'unità psicofisica importino che ci sia una corrispondenza puntuale, per cui bisogni ammettere per ogni stato psichico uno stato cerebrale avente uno speciale significato per esso. Tutta la correlazione è eterogenea per le due forme di percezioni, l'interna e l'esterna. E se è vero che le formazioni psichiche sono progressive e sempre più differenziate (p. es. le leggi logiche del pensiero, e la finalità morale), e che si organizzano in loro stesse, ciò significa solo un incremento di eterogeneità nelle stesse quantità fondamentali. Cosicchè il fatto fisiologico è, rispetto al fatto psichico, senza significato dal principio alla fine sebbene i due siano connessi. La correlazione non vuol dire che questo: che un'azione cerebrale è connessa sempre nella nostra esperienza con un'azione psichica, perchè sono realmente uno e mentalmente irreducibili, come la percezione interna e l'esterna, e gli oggetti dell'una e dell'altra.







CAPITOLO VIII.

L'unità della causalità psicofisica

Noi dobbiamo dunque ammettere, conformemente all'esperienza e nel campo psicologico, l'unità psicofisica, una realtà unica, che presenta due serie reali di fatti in istretta correlazione tra di loro. Il primo punto della nostra teoria è l'unità reale e la duplicità reale; il secondo è la *correlazione* e questa è riprova dell'unità dal punto di vista teorico, perchè solo se le due serie sono la stessa serie s' intende che le variazioni debbano essere correlative. La duplice percezione, interna ed esterna, non è ragione della duplicità delle serie né è effetto; ma è invece causa della irreducibilità *mentale* delle due serie e quindi ci obbliga a tenerle distinte nella ricerca causale, perchè ogni passaggio dall'una all'altra serie sarebbe inintelligibile. La duplicità reale nell'unità reale ci è data dall'esperienza e confermata della correlazione; la duplicità percettiva, l'isolamento delle percezioni e delle serie percettive, soggettiva e oggettiva, è causa ineliminabile, e perciò insuperabile, della loro separazione causale

nella nostra mente. Cotesta duplicità mentale è per la mente un fatto ultimo che nessuno progresso della conoscenza umana potrebbe mai eliminare, perchè ha ragione nella duplice percezione. Non si tratta di sapere nè come la materia genera il pensiero nè come questo genera azioni materiali. Porre così il problema è renderlo insolubile perchè le idee di materia e spirito sono generalizzazioni unilaterali delle serie percettive, astrazioni nostre. Con siffatte astrazioni dissolviamo l'unità reale che l'esperienza presenta e poi ci proponiamo di ricavare di nuovo da queste astrazioni l'unità. Dalla duplicità percettiva conchiudiamo alla duplice sostanza e dalla duplice sostanza alla duplice causalità e poi vogliamo che le due causalità operino l'una sull'altra. La conoscenza non può risalire di là dalla duplice percezione, perchè sarebbe andare di là da sè medesima, elevarsi al disopra dell'ombra sua. Se la teoria vuol restare nei limiti dell'esperienza, non deve negare l'unità, che è un dato dell'esperienza; e non deve affermare della realtà una natura diversa da quella che è data dalla duplice percezione. Riporre l'essenza nell'uno o nell'altro dei contenuti percettivi o in un *tertium quind*, che non si sa che cosa sia, o separare per astrazione e sostantivazione i due contenuti per poi distillarsi invano il cervello a concepirne l'azione reciproca, è opera vana conoscitivamente.

La separazione mentale dei due contenuti percettivi è assoluta, come è assoluta la separazione delle due percezioni, ma altrettanto è costante nell'esperienza l'unità reale.

E non solo perchè essa ci presenta soltanto soggetti chè sono psichici e fisici insieme; ma anche perchè le due percezioni ci danno il tutto ciascuna nella

forma o nel linguaggio che le è proprio. L'esperienza difatti è una, ed è uno il suo oggetto. Se questo si considera, fatta astrazione dal soggetto conoscitore, consiste in una moltiplicità di sostanze particolari in azione reciproca tra loro, che diciamo corpi. Se invece si considera come contenuto dell'esperienza del soggetto, si risolve in una serie di *stati di coscienza*. La percezione esterna ci dà, nella forma che le è propria, tutta la realtà; e la stessa cosa possiamo dire della percezione interna, in quanto ad essa appariscono tutti gli stati di coscienza anche quelli della percezione esterna. Bisogna dunque tener fermi questi punti; nella realtà la duplicità è nell' unità, nella conoscenza, per la duplicità della percezione, l' unità non è direttamente appresa e, intervenendo il lavorio dell'astrazione, l'unità è costruita sulla diversità (materialismo, spiritualismo, monismo neutro); ovvero è negata con la costruzione di due sostanze (dualismo). Ma se la correlazione (che è un altro dato indubitabile dell'esperienza), non può essere spiegata causalmente, non resta che l' indentità. Questa pone come reale anche un' unica causalità, la quale però appare diversa alle due percezioni che la esprimono ciascuna in un linguaggio proprio, che non è traducibile in quello dell'altra.

Perciò dal punto di vista mentale la conoscenza causale di un termine qualunque di una delle serie deve essere cercato negli antecedenti della stessa serie. L' impenetrabilità delle due serie non può significare che questa loro separazione percettiva, e per conseguenza mentale.

Se invece la separazione si prende in senso assoluto sono inevitabili le antinomie, sia che le serie si riportino ad una stessa sostanza ignota, sia che si riportino a due sostanze eterogenee. Perchè nell'uno e nell'altro

caso riesce inesplicabile la variazione correlativa non essendoci ragione assegnabile del variare correlativo delle azioni e passioni di due sostanze e neppure delle proprietà oggettivamente correlative di una stessa sostanza. Se invece le due serie causali sono una sola, distinta come ad es. la materia e la forza, se la coscienza e il corpo sono lo stesso aspetto psicofisico, anche la causalità psicofisica può essere una correlazione ed è spiegata. E insieme la causalità stessa appare alla mente come duplice e irreducibile.

Non è dunque esatto affermare che l'atto di impugnare una spada abbia due cause, la forza nerveo-muscolare e la volontà, e che queste due cose siano separate o, come si dice, parallele. Sono una sola causalità bifronte, solo percettivamente separate e perciò correlative. La difficoltà deriva dal considerare la volontà come una causa separata, in qualche modo esterna alla forza nervosa, ed operante su questa da fuori, sia col produrne l'impulso o l'arresto, sia nel determinarne soltanto la direzione. Perchè in questi casi ci è creazione o annullamento di forza o aggiunta di una componente psichica alle componenti fisiche nella direzione della forza nervosa. Che la volontà sia tra gli antecedenti causali del movimento volontario è fatto non contestabile empiricamente; così pure l'emozione è tra gli antecedenti causali della sua espressione somatica. Similmente, se il principio della conservazione dell'energia è vero, quegli stati fisici debbono dipendere, in questa loro qualità, integralmente da quantità preesistenti di forza fisica. Ebbene da ciò segue per deduzione inoppugnabile; che la causa fisica e la psichica, sebbene diversissime nell'apparenza mentale, sono in realtà una stessa causa.

Da ciò si vede come si debba intendere la causa-

lità psichica rispetto alla fisiologica. Se si ammette che l' innervazione centrale è la causa del movimento del braccio, si deve ammettere che la volontà, che è uno in realtà con l' innervazione centrale, ne è stata causa. Alla causa nella sua integrità appartengono l'una e l'altra, perchè ambedue sono aspetti dello stesso processo reale. Quindi è ugualmente vero affermare che l' innervazione centrale è stata causa del movimento del braccio, come ne è stata causa la volontà; ed è egualmente erroneo affermare che solo l'una o l'altra delle due cause hanno determinato l'effetto. Nel primo errore incorre il materialismo e nel secondo il dualismo. È egualmente vero che la mano dell'artista è diretta dall'idea dell'opera sua, come che è retta dai processi cerebrali che sarebbero il lato fisico di quell'idea per un osservatore esterno che fosse in grado di discernerlo. L'interpretazione fisica o psichica del fenomeno psicofisico dipende dalla natura della percezione, che serve di base all' interpretazione. Ma occorre tener presente che il fisiologo e il psicologo non danno che due interpretazioni diverse dello stesso fatto. Se è così, siccome quel processo che per la percezione interna appare come volizione, appare come moto per la percezione esterna, è inesatto pensare che il fatto avrebbe potuto anche avvenire, se fosse mancato il fatto psicologico e non avesse agito se non che il giuoco delle forze fisiche, perchè ciò equivarrebbe a pensare che l'effetto avrebbe potuto essere prodotto da una causa inadeguata. Ma nella dottrina dell'identità nè Napoleone avrebbe potuto dormire durante la battaglia nè la madre essere uccisa dalla lettura del telegramma annunciante la morte del figlio per l'azione solamente fisica di esso.

Questa teoria trova una conferma nel fatto che la psicologia e la fisiologia (quella dei centri nervosi)

si illustrano a vicenda. Ci è una parte della psicologia, anche al disopra della sensazione, cioè il riflesso psichico, l'associazione, la memoria, l'abitudine e la stessa percezione, e così le emozioni, l'attenzione, la volontà, quasi tutta la psicologia individuale, che prestano importanti contributi alla fisiologia dei centri nervosi. Quasi ogni teoria fisiologica dei centri psichici superiori è un'inferenza dal dominio della psicologia a quello della fisiologia. Quasi ogni descrizione dei processi cerebrali psicogenetici è una traduzione dal linguaggio della psicologia in quello della fisiologia. Ora ciò non avrebbe senso se ci fossero in presenza due sostanze eterogenee. Perchè gli archi diastaltici, perchè le localizzazioni, le commessure intracorticali, i centri dei movimenti volontarii dell'attenzione, dell'ideazione e le loro connessioni? e perchè le lesioni delle strutture e l'impedita funzione fisiologica è accompagnata dalla perturbazione della funzione psichica? Il dualismo non vede che se si tratta di due sostanze diverse *toto genere*, la struttura e la funzione dell'una non hanno senso per quelle dell'altra; e se si vuole, ciò non ostante, dare ad esse un senso, quello della materia per la psiche, si scivola senza accorgersene nel materialismo. Così l'anatomia e la fisiologia del sistema vascolare spiegano la circolazione del sangue, ma sangue e vasi sono materia. Non altrimenti Cartesio aveva immaginato la circolazione degli *spiriti animali* a traverso le cellule e le fibre nervose, mostrando col fatto come l'assertore principale del dualismo dal punto di vista filosofico, scivolasse involontariamente e inconsapevolmente nel materialismo. Bisogna dunque elevarsi a un concetto superiore della sostanza nel quale la coscienza e il corpo sono nel rapporto di interiorità dinamica temporale e di esteriorità meccanica spaziale

per rendersi ragione della correlazione. I due poli del pensiero sono le categorie di sostanza e di causa e questa dualità gnoseologica si ripete nelle forme dell'intuizione, tempo e spazio, e materia e forza e quindi anche in quella di anima e corpo. E come la materia si risolve nell'energia, così la psiche si risolve nella coscienza e nell'autocoscienza, e mentre la prima par che neghi in quella risoluzione la sua sostanzialità, la seconda la conquista nell'autocoscienza, e mostrano che sono momenti del processo evolutivo della realtà che va dall'energia primitiva allo spirito.

Tutto quello che possiamo fare per comprendere la correlazione è di cercare nel concetto psicofisico del reale l'unità; non potremmo certamente domandare ancora perchè la realtà è tale, o almeno non potremmo dare a questa domanda una risposta causale, perchè dovremmo eccederne i limiti, ma solo una risposta finalistica mostrando che ogni *valore* della realtà è nella sua essenza spirituale.

Se la realtà è concepita così, non ha fondamento il timore che lo spirito diventi prigioniero della materia e sia in certo modo meccanizzato. Il vero è il contrario, è la materia che ne viene spiritualizzata e perciò avevo ragione di affermare che la teoria psicofisica è una teoria spiritualistica. Perchè la funzione direttrice dell'evoluzione della realtà appartiene sempre al fatto interno, dinamico, di ordine superiore e non al fatto esterno, meccanico, di ordine inferiore. Mai in tutto lo sviluppo della realtà è determinante e direttivo il secondo. Sono le energie che determinano le strutture, è la gravità che aggrega la materia nei mondi, sono le forze fisiche che ne determinano gli stati, sono le forze chimiche che ne determinano le combinazioni, è la morfologia (il potenziale formativo)

che fa la biologia. E principio determinante, formativo superiore, è la psichicità. Questa, nel grado dell'autocoscienza, conquista la sua autonomia, il suo essere per sè, fa il suo mondo individuale, fa il suo mondo comune, in una parola quello che diciamo il mondo dello spirito. Non è quindi l'unità con la materia che può convertire lo spirito in automa, ma viceversa è la psiche che fa della materia lo strumento dello spirito. Con l'autocoscienza lo spirito sta solo con le radici nel mondo materiale, ma si sviluppa e si organizza in se stesso dal momento dell'autocoscienza in su. Ma anche l'imagine delle radici e dell'albero è inadeguata, è una sopravvivenza della forma primitiva del pensiero che è intuitiva, esteriorizzante. Più propriamente possiamo dire che con l'autocoscienza la coscienza diventa autonoma e conquista il fondamento del suo sviluppo ulteriore autonomo. Nei limiti dell'esperienza questa autonomia non è mai assoluta, perchè noi non abbiamo l'esperienza di una realtà puramente spirituale.

Ma non è possibile negare recisamente che di là dell'esperienza ciò possa accadere.

L'io ha tutti i caratteri della sostanza e si può separare dalla matrice della natura. Si può separare non solo in idea come crede l'idealismo, ma anche *realiter*. È la pura possibilità, è la probabilità desunta dalla direzione dell'evoluzione quello che la filosofia può affermare. E questa affermazione val più della affermazione idealistica che è, come si direbbe, teoria platonica. E val più dell'affermazione dualistica che conquista troppo a buon prezzo l'autonomia, cioè col semplice giuoco dell'astrazione che pone una sostanza = x oltre l'autocoscienza.





CAPITOLO IX.

L'Inconscio

I. — Se non che l'esperienza pare contraddica a questo modo di concepire il rapporto tra anima e corpo come unico realmente e realmente bilaterale nella forma della coscienza e dell'organismo, oggetti relativamente l'una della percezione interna, l'altro dell'esterna, e concepire come unica la serie causale, e solo mentalmente irreducibile.

E la contraddizione deriva dall'intermittenza della vita psichica rispetto alla somatica e specialmente dall'intermittenza della coscienza. Questa intermittenza ci pone dinanzi al problema dell'inconscio causa di tante dispute.

La domanda si può proporre anche così: la legge di continuità è applicabile ai fatti psichici come ai fisici? e in che limiti? L'esperienza immediata ci dà la serie psichica come doppiamente discontinua; come cioè discontinua in sè stessa perchè la mostra piena di interruzioni, di lacune, come una luce che ora brilla ed ora si spegne con varia alternativa; e come discon-

tinua al principio e alla fine perchè condizionata ad una certa forma di esistenza della materia, la vita, e neppure coestensiva con essa. Nell'ipotesi dualistica la discontinuità della serie psicologica rispetto alla serie fisica cerebrale significa solamente assenza di azione reciproca. La continuità della vita psichica individuale è ammessa in base al concetto dell'anima sostanza. Ma nell'ipotesi monistica se essa non vuole abbandonare il fondamento dell'esperienza, la discontinutà conduce direttamente all'ipotesi materialistica che non riconosce causalità se non che alla serie fisica. E la continuità, se deve essere ammessa, conduce ad ammettere anche l'inconsciò psichico e a ricercare fino a qual punto può essere estesa la correlazione psicofisica.

Ma esiste l'inconscio psicologico? come si può pensare che ciò che non è consapevole sia psichico? non è la psichicità definita dalla coscienza? Pare dunque che l'inconscio psichico sia una contraddizione nei termini, quella contraddizione che il Fortlage espresse più perspicuamente con l'altra frase equivalente *latenza della coscienza*. Il Brentano ha fatto osservare che voler ristabilire la continuità della causalità psichica mediante l'inconscio è opera vana, perchè della causalità dell'incoscio nulla possiamo sapere. Il Jodl ha sostenuto, che ciò che non è psichico, cioè cosciente, è fatto puramente cerebrale. L'esistenza di una sfera dell'inconscio è innegabile.

Perchè buona parte della vita consapevole è prodotto del lavorio che si opera nella sfera dell'inconsapevole; ma quel lavorio non è psichico, è fisico, è pura *cerebrazione incosciente* come la chiamò con ruvida frase materialistica il Carpenter. Se l'inconscio si prende per un'entità psichica, si crea un non-ente.

Solo la serie fisica è continua ed è essa che è la base di tutte. La distinzione del conscio e dell'inconscio non vuol dire altro che questo: che ci sono processi cerebrali che sono accompagnati da coscienza e altri che non lo sono; e che l'essere o no accompagnati da coscienza ha causa da essi soltanto. La coscienza è l'ultima funzione vitale dell'essere fisico organico e sta ad essi come la fioritura alla pianta.

Come si vede, la negazione dell'inconscio, come fatto psichico, riconduce al materialismo (o al dualismo). Pure questa decisa negazione dell'inconscio non trova il plauso della maggioranza dei psicologi oggi e neppure dei fisiologi. Bergson, Mach, Poincarè, Le Roy, Ostwald, specialmente il Myers ed altri (p. es. il Iames), ammettono l'inconscio come fatto psichico. Noi siamo con questi ed eccone le ragioni.

Si sa che la coscienza è un campo di ampiezza circoscritta, a zone concentriche, le quali vanno dalla maggiore chiarezza ed attualità alla maggiore oscurità e potenzialità. Come nel campo visivo, a misura che si procede dalla *macula flava* all'*ora serrata* della retina, diminuisce la chiarezza della visione e della percezione dei colori e delle forme, così accade della coscienza. Non ci è una linea netta di separazione tra il conscio e il subconscio (sostituiamo la parola *subconscio* alla parola *inconscio* per eliminire la contraddizione verbale); il limite è mobile, ed è relativo al grado di coscienza proprio di ciascun essere cosciente. Qualcunò lo ha rappresentato come una specie di diaframma permeabile che permette al cosciente di diventare subcosciente e al subcosciente di diventare cosciente. Insomma, fermo restando la conscienzialità come caratteristica degli stati psichici, questo carattere si deve concepire come avente gradi indefiniti di chia-

rezza tanto soggettiva che oggettiva. Il subcosciente, nel senso oggettivo, è quello che non é presente alla coscienza iperliminale, ma è presente ad una coscienza subliminale. La coscienza soggettiva varia come varia l'oggettiva e la subliminale e l'iperliminale coesistono perchè sono una sola coscienza, di cui rappresentano soltanto gradi diversi. Di gradi di coscienza dal punto di vista soggettivo ne abbiamo tanti quanti sono i gradi dell'animalità, dalla coscienza umana a quella dei mammiferi superiori, da questa a quella delle varie forme dei vertebrati e poi degl'invertebrati fino alle più oscure dei protozoi. Ora, in un certo senso, questa gradazione che la scala animale ci presenta distintamente, può esistere in una coscienza superiore congiuntamente e, s'intende, in ciascuna fino al grado che occupa nella scala animale. In un altro senso il Myers, nel libro postumo, « L'umana Personalità », ha detto che il nucleo fondamentale di questa è rappresentato dal subcosciente. Da questo *io subliminale* deriverebbero le nostre tendenze il nostro temperamento ed anche il genio. Questo sarebbe costituito dall'emergenza (nel dominio della consapevolezza delle idee coscienti) di altre idee, alla elaborazione delle quali la coscienza iperliminale non ha preso parte e che si sono formate nelle profondità della subcoscienza. Il Poincarè scrive nel suo libro sull'*Invenzione matematica:* « Le subitanee illuminazioni scientifiche sono il prodotto di un lungo lavoro anteriore subcosciente. E quando uno scienziato si riposa dopo un lungo sforzo riuscito vano per risolvere un problema e trova, dopo il riposo, quasi improvvisamente la soluzione, è il subcosciente che ha lavorato per lui ».

Egli stesso nelle invenzioni di certe funzioni matematiche (dette *fuchsiane*) diede un esempio di questo genere.

Cominciamo prima dallo studiare il subcosciente dal lato oggettivo. Se troveremo che le leggi che regolano le formazioni dei gruppi rappresentativi e in generale dei gruppi psichici coscienti e subcoscenti sono le stesse e che uno stesso gruppo cosciente contiene elementi subcoscienti al posto preciso che avrebbero avuto se fossero stati coscienti, l'identità della loro qualità psichica sarà provata. Un gran numero di esperienze prova che un' idea non presente può entrare come elemento di una sintesi cosciente e dare al risultato una qualità, che senza di essa non avrebbe. Le percezioni sono stati psichici relativamente complessi, che importano il riferimento di un oggetto alla sua classe; ma questo riferimento non è consapevole. Molte percezioni, come quella della terza dimensione, sono miste di inferenze varie e tutte subcoscienti. Il riconoscimento che accade nella memoria importa il paragone di una percezione attuale con una passata, che nel momento non esisteva più allo stato consapevole. Lo sforzo meccanico ha una direzione nell'inconsapevole; tanto vero che talvolta lo sforzo è vano. E pure se desistiamo dallo sforzo, la memoria si produce istantaneamente, come se la riuscita dipendesse da un ostacolo posto dal conscio al subconscio. Prova evidente che il dinamismo della vita psichica continua anche fuori della coscienza attuale. Più evidente ancora è la prova di tale continuazione nel campo logico.

Sono innumerevoli i casi che la storia della scienza ci presenta di soluzioni di problemi difficili presentatisi improvvisamente alla mente degli scienziati, quando essi, affaticati dall'inutile sforzo di risolverli, non ci pensavano più. Trattasi nelle percezioni, come nell'ordine logico, di integrazioni psichiche accadute nell'inconsciente e che possiamo riprodurre consape-

volmente; come fa il psicologo per le integrazioni percettive così fa lo scienziato pei problemi.

E non soltanto possiamo avere prodotti consci di un lavoro psichico inconscio, ma anche connessioni di termini esterni di cui abbiamo coscienza mediante termini medî dei quali non abbiamo coscienza. Ne sono esempio tutti i fenomeni di abitudine naturale, come il camminare, il leggere, lo scrivere, il parlare; artificiale, come il ballare, il cantare, il suonare, il parlare una lingua diversa della materna. Ma non sì tosto, negli atti abituali, accade qualche cosa di anormale, la connessione inconsapevole ridiventa consapevole. Noi ci avvediamo che le nostre azioni abituali sono bensì fuori del dominio della volontà cosciente, ma in compenso sono regolate da una sensazione direttrice, la quale solo quando è perturbata arriva alla coscienza. In un ordine superiore i grandi intelletti scientifici sono caratterizzati da questa integrazione subliminale del faticoso lavoro della scienza. E in Arte chi paragona il processo ricostruttivo del critico con quello dell'artista vede subito quanto vi sia di subconscio nel secondo. Nè la volontà nè il carattere si sottraggono all'azione dell'inconscio. Molte volte non sappiamo renderci ragione delle nostre azioni, ma la riflessione ritrova le ragioni occulte e non confessate a noi medesimi.

L'Höffding ha fatto rilevare perspicuamente il fatto della continuazione del dinamismo psichico consapevole nell'inconsapevole per una specie di energia psicologica che fa sì che il secondo sia la continuazione del primo. E viceversa lo stesso dinamismo inconsapevole può riuscire ad un nuovo dinamismo consapevole. Il fenomeno accade così negli individui come nel popolo e produce effetti che solo la ricerca indi-

viduale e sociale può spiegare. Chi ignora la forza delle credenze della fanciullezza? chi ignora la forza delle credenze secolari anche su coscienze del tutto mutate e che le hanno consapevolmente rigettate? Si sa che le rivoluzioni non hanno effetti durevoli, almeno in un primo tempo, e che le ragioni dell'antico le seguono. Esse cominciano per distruggere solo il conscio, le correnti inconscie seguitano a fluire come se non fossero disturbate da quel moto superficiale, e finiscono per sopraffarlo. Erodoto (IV, 3-4) racconta degli schiavi degli Sciti che essendo i loro padroni assenti per guerre molti anni, essi ne sposarono le donne e ne ebbero figlioli; tornati gli Sciti trovarono nuove generazioni che non riuscirono a domare con le armi ma domarono coi flagelli. Il racconto può essere favoloso, ma la favola qui cela una verità psicologica. È noto il detto di Pascal: « volete fare gli uomini religiosi? fate loro seguire costantemente le pratiche del culto ». Ogni religione del resto pratica questo precetto. E lo praticano in altro modo i conquistatori, quando vogliono assimilarsi i popoli conquistati.

La regalità, come la milizia, come il sacerdozio, crea l'incosciente mediante il cosciente.

È possibile che si producano parallelamente due serie psichiche, una consapevole e un'altra sempre meno consapevole fino a diventare inconsapevole. P. es. la tessitrice che compie il suo lavoro e segue il filo delle sue rimembranze; l'operaia che lavora e canta, chi legge e pensa ad altro. Talvolta quello che si è prodotto nel nostro spirito inconsapevolmente può diventare consapevole. Difatti è possibile ricordarsi di qualche cosa di cui non abbiamo avuta una percezione attuale cosciente.

Più specialmente l'azione della vita subcosciente

si scorge nella genesi dei sentimenti, odio, gelosia, simpatia, specialmente l'amore. Perciò questo ha un non so che di misterioso. Non si può, per lo più, ragionare col sentimento ; ma la riflessione può riuscire in tal compito e ciò prova che l'incosciente generatore fu psichico. Dicasi lo stesso delle irruzioni subitanee dei sentimenti.

È possibile che una impressione che per ragione della sua poca intensità non è capace di arrivare alla coscienza, vi arrivi per l'aiuto di stati di coscienza non attuali. Sui fatti accertati di questa specie si fonda la legge della *relazione psichica dello stimolo,* che opera tanto nella veglia quanto nel sonno. P. es. allorchè siamo in mezzo ad una gaia conversazione rumorosa o fortemente intenti a qualche cosa, mille impressioni possono passare inavvertite non però una, relativamente poco intensa, ma che molto c'interessi come l'appello sommesso del nemico o dell'amante. Dunque una sensazione inconscia può arrivare alla coscienza per via della sua connessione con altri stati psichici inconsapevoli relativamente più intensi degli altri (anch'essi inconsapevoli), ma più di essi vicini all'attualità. L'inconscio psichico ha dunque un valore positivo se può essere una quantità che aggiungendosi ad un'altra quantità (anch'essa di stato inconscio), può far pervenire questa al grado di consapevolezza. Dunque non è un puro negativo, ma un positivo psichico. Gli esempii del sonno sono anche più convincenti, così una parola indifferente susurrata all'orecchio del dormiente non lo desta, ma il gemito, anche sommesso, del bambino desta la madre. L'Höffding riporta il caso dell'avaro che soleva dormir sodo, ma che si destava subito se gli era posta nella mano una moneta. E l'altro dell'ufficiale di marina che aveva

sonni profondi, ma si destava subito se si ripeteva sommessamente al suo orecchio una parola o si faceva, anche sommessamente, risuonare un suono-segnale.

Questa addizione di stati incoscienti in uno stato cosciente che ne è il prodotto, può risolvere, secondo Höffding, il paradosso psicologico che la coscienza, la quale importa distinzione e relazione di più elementi, sia nondimeno nata dall'incoscienza. Perchè s'intende bene, per la legge della relazione psichica dello stimolo, che due inconscii possono diventare conscii.

II. — Se ora passiamo a considerare l'inconscio dal punto di vista soggettivo, cioè nel suo primo termine che nella coscienza umana è l'io, dobbiamo prima di tutto richiamare quello che abbiamo precedentemente accennato intorno alle idee del Myers sull'umana personalità, sul temperamento ed anche sul genio. Ma le prove sperimentali del degradare della coscienza soggettiva nell'incoscienza non si possono dare se non in relazione al contenuto oggettivo della coscienza, perchè i due termini, soggetto e oggetto, sono correlativi. Quello che si può fare, è di fissare maggiormente l'attenzione sul primo termine. Per prendere gli esempii più comunemente accessibili, nello stato di sonnolenza che precede il sonno e nello stato di dormiveglia che precede il destarsi, vediamo che le percezioni sono allo stato di *sensazioni brute* e correlativamente è oscurata la coscienza di sè. Durante il deliquio e durante la cloroformizzazione accade qualche cosa di simile. Herzen ha descritto, in base alle sue esperienze personali, i diversi stadii del ritorno alla coscienza dopo la sincope. Nel primo stadio le sensazioni non sono diversificate, non sono localizzate e la coscienza è del tutto impersonale. Nel secondo stadio

incomincia una qualche diversificazione qualitativa delle sensazioni, ma esse non sono nè connesse tra loro nè riferite all'esterno, dallo stato di nebulosità acromatica, si passa alla nebulosità cromatica: la coscienza è come in istato di *stupidità*. Nel terzo stadio ci è localizzazione e riferimento all'esterno delle sensazioni, ma la coscienza non le domina, non le connette, non ne intende il significato, cioè essa è passiva rispetto ad esse, è una coscienza *inerte*. Nel quarto stadio ci è ritorno completo alla coscienza: lo stupore, che caratterizza il secondo e il terzo stadio, scompare. I narcotizzati danno su per giù indicazioni analoghe, ma tengono conto principalmente dell'oggetto. L'ecclissarsi della coscienza di sè non è così facile a descrivere come l'annebbiarsi delle rappresentazioni. Basta fissarsi per queste sulla differenza a tutti riconoscibile tra percezione e sensazione. La percezione ha per oggetto la cosa, la sensazione non ha che la qualità sensibile, il caldo, il freddo, il rosso ecc. Nei gradi discendenti della consapevolezza si passa dalle percezioni alle sensazioni brute e, in uno stadio di inconsapevolezza più profondo, anche le differenze qualitative delle sensazioni scompaiono.

Un'altra serie di prove dell'esistenza di una coscienza soggettiva subliminale ci è data dagli sdoppiamenti della personalità. L'uomo è il più profondamente unitario di tutti i viventi, nondimeno anche la sua coscienza si può scindere in quella forma che diciamo empirica o storica. Dal punto di vista fisiologico il cervello umano rappresenta la maggiore fusione dell'organo nervoso centrale, pure anche in esso è possibile che all'io *superliminale* si aggiunga o si alterni un io *subliminale*. Un primo saggio imperfetto ce ne danno quelli che diciamo squilibrati, eccentrici, mattoidi

con quella che diciamo *incoerenza* di pensiero e di condotta. Spesso accade che questa incoerenza non è stabile, massime nella gioventù, si attenua nell'età adulta e ricompare nella vecchiezza:

Un altro esempio, meno iniziale del precedente, ci offrono i mistici, i quali hanno, secondo il Iames, quel *senso di presenza* di più soggetti reali che ispirano loro le opere buone o le cattive. Ora tra i due *io* si opera una separazione più completa, i due *io* diventano due soggetti: ci sono degli esempi di questa coesistenza di due io, subliminale e superliminale, che è non tanto infrequente come si potrebbe credere, perchè prende forme diverse, di voci interiori, di angeli (Giovanna d'Arco), di ispirazioni (la ninfa Egeria), di possessioni. I fenomeni di personalità concosciente, studiati dal Prince, sono un altro esempio e consistono specialmente nei fenomeni di scrittura automatica, mentre l'attenzione dello scrivente è impegnata in altro, p. es. in una discussione, in un ragionamento interessante e difficile. Vengono da ultimo gli esempii di personalità alternante che si ignorano scambievolmente in modo più o meno completo e che nelle forme incomplete sono anche riconoscibili nei fatti di ipnotismo. Questi casi presentano il fenomeno di dissociazione della personalità e di un'alternativa, per la quale ora si esalta una personalità, ora l'altra e quindi esse diventano a vicenda iper o subliminali.

Il passaggio dalla veglia al sonno non è immediato; si distinguono i periodi della sonnolenza, dell'addormentarsi e del sonno profondo. Nella sonnolenza la vita psichica perde di determinazione e di penetrazione in ogni direzione. Il corso delle rappresentazioni si disordina, non segue più una linea determinata, nè tende a un punto fisso, è vario, oscillante, ogni suc-

cessione di rappresentazioni, imperfettamente diretta dalla coscienza, alterna i nessi consapevoli logici coi meccanici-associativi. L'occhio riceve ancora le impressioni luminose, ma non osserviamo quello che vèdiamo: udiamo, ma la più bella musica pare un rumore senza significato. Si produce un senso generale di stanchezza organica ed una specie di stupefazione psichica. Cerchiamo pel corpo il maggiore numero di punti d'appoggio, un lieve solletico uniforme riflettendosi sui muscoli respiratorii produce lo sbadiglio, riflettendosi sui muscoli degli arti, ne produce le repentine e lunghe distensioni. Il periodo dell'addormentarsi è caratterizzato dal maggiore oscuramento della vita rappresentativa e dal cessare dell'inquietezza, che è caratteristica della sonnolenza, specialmente nei fanciulli. È caratterizzato anche dal folgorare momentaneo di sensazioni o rappresentazioni isolate che brillano e si spengono come fuochi fatui. Esse sono principalmente visive o uditive e si dicono *sensazioni ipnagogiche*. Finalmente nel sonno profondo tutta l'attività psichica è allo stato inconsapevole; persiste il sentimento fondamentale immodificato e perciò indistinto. Ma non appena una sensazione, sia organica, sia periferica o un gruppo rappresentativo affiorano al grado della consapevolezza, si producono quelle reviviscenze associative e mnemoniche che sono i sogni.

Questi sono un tessuto di imagini nei quali non manca la distinzione dell'io dal non io nè quella delle imagini presentative dalle rappresentative (mnemoniche). Consistono nello svolgersi automatico di una catena continua di imagini mnemoniche, di *clichés souvenirs* come le chiama Harvey. Le difficoltà dell'auto osservazione sono per essi accresciute dal fatto che la me-

moria ne è sbiadita e deformata. Nel sogno, per mancanza di condizioni riduttrici antagonistiche, tutto si amplifica, un solletico può parere un colpo di spada, il peso di una coperta un incubo. La funzione di controllo è scarsa e perciò si hanno sogni che sono in contrasto non solo con la logica, ma anche con la morale di un individuo. La capacità critica non è nulla, ma se l'assurdità del sogno è mòlto grande, prende appena la forma della maraviglia.

Nel sogno abbiamo come uno stato medio tra il conscio e l'inconscio, e perciò esso ci può dare qualche lume sia sull'esistenza del secondo come fatto psichico, sia sul loro rapporto. Come nella veglia ci sono gradi molteplici di chiarezza della coscienza, così nel sogno ci sono molti gradi di subcoscienza, dal sogno vivace che si ha presso al destarsi, ai frammenti di sogni poco o punto rimemorabili del sonno profondo. Quel che distingue la vita psichica del sogno da quella della veglia è la mancanza del confronto, del controllo, cioè la mancanza della funzione direttrice della coscienza e dell'attenzione volontaria. Ed è noto che questa mancanza ha gradi diversissimi e presenta massimi e minimi, che vanno dall'automatismo psichico quasi completo alla funzione poco meno che integra della coscienza direttrice. La memoria dei sogni è proporzionale al grado di restaurazione di questa. Il sogno ci presenta dunque in atto la dipendenza e la correlazione tra l'aspetto oggettivo e il soggettivo della coscienza. In esso noi diventiamo, per dir così, una macchina rappresentativa; pare che non sia mutato nulla, ma in realtà la coscienza direttrice volontaria, la volontà attuale e consapevole non sono più attuali e consapevoli, sono semplicemente potenziali.

Il sonno è una proprietà generale degli esseri viventi e il sogno è certamente proprio anche dei vertebrati superiori. Esso è in ciascuna specie la reinvoluzione periodica retrograda di quella speciale coscienza che la specie possiede e ci dà in mano come il filo conduttore del regresso dal conscio all'inconscio e quindi ci dà luce anche sul processo inverso di sviluppo. Nell'uomo il sogno ripresenta tutte le forme di attività spirituale, dalle più alte alle più basse, dal genio alla sensibilità organica. Coleridge poetava nel sogno. La Fontaine compose nel sogno la favola dei colombi e il Tartini la canzone « il trillo del diavolo ». Il Myers non ha detto male che lo stato di sonno e di sogno è il primitivo per la coscienza. Gli animali inferiori par che dormano di continuo e sonno è la vita embrionale degli animali superiori. Il bambino dorme più dell'adulto ed è una forma di sonnolenza quella che sopravviene nella più tarda età.

Le cosiddette *allucinazioni telepatiche* nelle quali taluno dormendo o anche vegliando (ma sempre in uno stato di subcoscienza relativa), ha l'avvertimento confuso di atto o fatto che succeda a distanza (p. es. della morte di persona cara), sono fenomeni a cui non si può negare assolutamente ogni realtà, ma dai quali non si potrebbero cavare conclusioni teoriche nè sicure nè probabili. Nel terzo congresso internazionale di Psicologia, tenuto a Monaco il 1896, fu presentata e discussa una statistica comprendente diciassette mila casi di allucinazioni telepatiche delle quali furono trovate vere una ogni sessantacinque casi. Questa proporzione, essendo superiore di quasi trecento volte su quella di pura coincidenza casuale, fece pensare a una causa e il Myers pensò ad una comunicazione delle anime per mezzo dell'inconscio. Anche

i fenomeni medianici, che sono della classe dell'inconscio, farebbero pensare ad una continuità psichica tra le anime. Ma codesta psicologia, che lo Iames chiama *gotica* per opposizione alla psicologia scientifica, che dice *classica,* è puramente ipotetica e in nessun modo è dimostrativa.





CAPITOLO X.

L'Inconscio nella natura inorganica. Natura psicofisica della realtà

Non si può dunque negare l'esistenza dell'inconscio, intendendo questo in senso relativo di subcosciente. E non si può ammettere che sia un fatto fisico, perchè il ricambio continuo di azioni col conscio, il trasformarsi dell'uno nell'altro secondo le leggi psicologiche, depone della loro comune natura psicologica. Inoltre l'inconscio non solo apparisce nella stessa trama della coscienza e ne è come l'ambiente, ma l'accompagna nel suo sviluppo, dalle forme inferiori alle forme superiori, per una serie di gradi, che vanno dalla forma più povera, che è la sensazione bruta e indeterminata di contatto nell'infusorio, seguita da movimento, per forme progressivamente differenziate e integrate, fino alla forma massimamente differenziata e integrata che è la coscienza umana.

Procedendo ancora più in giù, la *sensibilità* delle piante ammessa dagli antichi botanici, non dovrebbe

essere presa in senso puramente metaforico, come un esaltamento dell'irritabilità organica, ma in senso psichico. In tutte le piante gli elementi viventi, le cellule, sono tra loro in rapporto diretto mediante filamenti protoplasmatici detti *plasmodesmi* che hanno qualche lontana analogia con le fibrille del sistema nervoso degli animali. Per simili strutture talune piante sono capaci di *atti responsivi* e *protettivi* rispetto agli stimoli esterni (es. la *mimosa*) simili a quelli degli animali inferiori che compiono dei veri atti nutritivi. Questa capacità reattiva il più delle volte è diffusa in tutto il protoplasma vegetale, altre volte è più manifesta in parti determinate (foglie, radici), altre volte infine ha specie di organi morfologicamente e sperimentalmente riconosciuti dai botanici (v. Luciani, Fisiologia dell'uomo, vol. 4°, cap. IX, 4ª ed.). Da questi organi dipende la *geotassi* positiva delle radici, la *geotassi* negativa del fusto, la *geotassi* trasversale delle foglie.

Altri organi sembrano atti a reagire agli stimoli luminosi e da essi dipende *l'eliotropismo* o eliotassi. E se si pensa a quel regno dei *protisti*, che sono come a principio della differenziazione delle piante e degli animali che verrebbero ad essere due sviluppi divergenti degli esseri viventi, l'uno nel senso dello sviluppo della coscienza, l'altro nel senso fisico biologico, si può ammettere una ulteriore estensione del subcosciente che abbraccerebbe tutto il regno dei viventi.

Pare dunque che la psichicità sia coestensiva con la vita, sebbene di là dalla vita animale anche l'analogia della sensazione direttrice, impulsiva, diventi remota e immaginativa. Ma appunto perciò non pare che siamo autorizzati a fantasticare di amori e di odii degli atomi che si respingono e si attraggono nella

gravità, nelle forze molecolari, nelle affinità chimiche, e nella geometria dei cristalli. Non possiamo parlare come pur vorrebbero (Wundt, Häckel, Zöllner), di una psiche atomica senza trascorrere in pure fantasticherie. La continuità psicofisica di là dal regno dei *viventi* deve essere affermata senza cadere perciò nell'*ilozoismo macroscopico* o nel *microscopico* ed *atomistico*. Perchè la distinzione tra gli stati interni del cervello umano e quelli della materia inorganica può essere non solo infinitamente grande di grado, ma anche di qualità da quella vita interiore che ci diventa accessibile la prima volta nella sensazione.

E ciò non ostante tutte le proprietà fisiche dei corpi, che diciamo specifiche e che non possiamo ridurre ad altre proprietà come a cause e che quindi dobbiamo ritenere come primitive, la comunicazione di movimento, la gravità, le forze molecolari della fisica, l'affinità chimica, la morfologia dei cristalli, depongono che anche nel mondo inorganico ci è un modo di essere interno e perciò omopsichico. E che perciò, anche nelle nature non viventi, l'attività non è soltanto comunicata da fuori, ma ci è in essa anche un'attività intima, una forma di energia interna che non può manifestarsi direttamente alla nostra coscienza, perchè tuttociò che è energia interna non si può manifestare se non che ad una coscienza che per ipotesi facesse uno con essa. Noi non ci rappresentiamo gli elementi materiali come *monadi* e neppure come *atomi senzienti*, ma crediamo che l'attività psichica che apprendiamo direttamente in noi stessi e che estendiamo per analogia ai nostri simili e a tutto il mondo vivente, sia prova non dubbia dell'esistenza di un'energia interna in quegli elementi che alla nostra sensibilità sono accessibili esteriormente solo come masse

resistenti e di cui con queste sole proprietà, per astrazione unilaterale, ci formiamo il concetto.

Se la materia del nostro corpo non è diversa dalle altre della natura e se in essa troviamo, corrispondentemente al grado della organizzazione che le è propria, un modo interno di esistenza che diciamo con un nome complessivamente denotativo *psiche*: se col regresso psichico a traverso le forme animali giungiamo al riflesso psichico primitivo, alla sensazione impulsiva e questa, in misura anche più attenuata, riconosciamo nei vegetali fino alla più elementare delle forme viventi: se questa sensazione impulsiva non differenziata, perchè chiusa in se stessa, perchè senza relazione o nesso con altri elementi dello stesso ordine (cioè psichico), in una coscienza più o meno integrale, ci appare come l'ultimo elemento psichico discernibile dalla nostra mente; se tutto questo è verissimo di tanta parte della realtà; e se l'altra parte ci presenta delle manifestazioni di energia che non possiamo spiegare con la comunicazione del movimento da fuori; tutto ciò posto, possiamo pensare che la continuità degli stati e dei processi interiori della realtà si estende quanto si estende quella dei processi esteriori. La continuità della vita psichica, e insieme la sua indeducibilità dai processi materiali, richiedono che quella forma di realtà che è essa, abbia le sue origini in una maniera di essere generale, fondamentale, in una realtà che è fin da principio psicofisica. In una realtà che fosse puramente fisica, la nascita della coscienza sarebbe un miracolo.

Quindi la realtà deve essere considerata come un'unità inseparabile di modi interni ed esterni, dinamici e meccanici, e poi soggettivi e oggettivi.

Questi ultimi sono appresi dal senso interno e dal-

l'esterno, ma l'apprensione che li accompagna (e non può non accompagnarli), è tanto più indistinta quanto più è vicina alle origini, all'unità, e tanto più distinta quanto più la distinzione è proceduta oltre. Quindi la nostra esperienza è del distinto e le sfugge l'atto onde la distinzione si genera. In fondo il monismo spiritualistico e materialistico ammettono anch'essi l'unità e la distinzione, ma sacrificano la realtà di uno dei termini e non spiegano, l'uno, come la materia possa ridursi a un puro fenomeno dello spirito, l'altro, come lo spirito possa essere un epifenomeno della materia. La nostra concezione è realistica per ambedue i termini e nondimeno è monistica ed evita le difficoltà insuperabili del dualismo, cioè l'idea di sostanza oltre la coscienza e l'azione psicofisica, cioè tra sostanze diverse e incommensurabili.

Però, stante l'impossibilità di proseguire la continuità psichica oltre i limiti della vita animale, il mondo psichico resta per noi, in confronto del mondo fisico, o meglio della conoscenza che abbiamo di questo, un frammento. E siccome dello spirito, come realta per sè, si può parlare solo dopo la coscienza di sè, si può anche dire che lo spirito deriva dalla natura e l'anima umana individuale si può al modo scolastico concepire come *l'actus corporis organici*. Inoltre nel passaggio dall'ordine naturale all'ordine spirituale l'anima individuale umana, come autocoscienza, è il soggetto del nuovo ordine della realtà che è l'ordine spirituale.

Ciò accade perchè la realtà, esssendo in sè psicofisica, ha come legge di sviluppo la legge dell'individuazione progressiva che è quella che aggrega la materia nei mondi, nelle sintesi chimiche, nei cristalli, negli organismi vegetali ed animali. L'anima indivi-

duale, nella forma dell'autocoscienza, è il prodotto necessario della natura psicofisica della realtà e della legge dell'individuazione progressiva. Il cervello umano e l'umana coscienza sono i due aspetti correlativi del termine raggiunto dallo sviluppo della realtà. E questo termine raggiunto che è l'ultimo nello sviluppo della natura, è il primo del mondo dello spirito, perchè le condizioni di questo sono appunto l'*io*, l'astrazione (il pensiero), e la lingua che lo contiene, lo formula e in qualche modo lo fissa. La coscienza è come la crisi o, per usare un'espressione matematica, la *mutazione di segno* della realtà; al disotto è il mondo della natura, al disopra il mondo dello spirito. Per effetto di tal distinzione non è legittimo applicare le leggi del primo al secondo e vicersa. Non si può fare nè una *logica della forza* nè una *meccanica dello spirito*. Non già per una pregiudiziale dualistica, ma perchè nel passaggio dall'uno all'altro muta la qualità della conoscenza, dalla percezione esterna si passa all'interna. Il mondo nuovo vuol essere spiegato con le idee umane, così come il mondo materiale vuol essere spiegato con la causalità propria della materia. Il materialismo, l'idealismo sono concezioni unilaterali; e tale è il positivismo, un materialismo che nasconde la sua vera natura nell'inconoscibile.

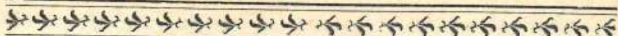
Il positivismo ha sostenuto che la coscienza è nata per un migliore adattamento dell'essere vivente alla vita. E che la coscienza sia *anche* una forma migliore di adattamento alla vita non si può negare. Ma si deve negare che non sia che questo; e che, non essendo altra cosa, essa avrebbe potuto nascere pel principio dell'adattamento in un mondo che non ne avesse in sè le condizioni qualitative e le leggi causali di sviluppo. La psichicità è una forma di adattamento vitale

nel semplice animale, ma nell' uomo è così poco solo un adattamento che crea un mondo nuovo al disopra del mondo della natura, e questo mondo nuovo esige un nuovo adattamento, tale che può entrare anche in conflitto con l' uomo naturale; e rappresentare rispetto a questo piuttosto un'antinomia. Le più alte creazioni del sentimento, della fantasia, della conoscenza, della volontà morale, vanno di là dal segno della conservazione dell' individuo e della specie nella loro esistenza fisica. Non si sente e pensa nel mondo naturale, perchè una certa forma di esso (l'animale) possa esistere; ma perchè lo sviluppo suo causale conduce necessariamente alla nascita della coscienza, cioè perchè esso ne ha in sè le condizioni, le cause e la legge di sviluppo. La coscienza è la viva parola e il senso del mondo, perchè ne è l'essenza che arriva all'esistenza. La filosofia può assegnare i principii, le condizioni più generali che rendono intelligibile lo sviluppo; ma rendere intelligile non è lo stesso che assegnare le cause particolari ed analitiche nelle quali la mente tende a risolvere la causalità generale. Tale è il compito di verificazione dei fatti che la scienza ha rispetto alla filosofia e che può essere adempiuto solo approssimativamente.

Basta alla filosofia avere posto in sodo la natura psicofisica della realtà e la legge dello sviluppo psicofisico (individuazione psicofisica), per riabilitare la concezione teleologica del mondo che il naturalismo meccanico e la filosofia della pura causalità (Spinoza) negano. Ora siccome non conosciamo altre forme dell'essere oltre quella che è e non sa di essere e quella che è e sa di essere, non possiamo, dal punto di vista teleologico, porre il primo come fine, cioè vedere nella vita la ragione della coscienza, ma dobbiamo vedere

nella coscienza il fine della vita e in generale della natura. Difatti, soppressa la coscienza, è soppresso ogni valore della natura, perchè la coscienza è la sola creatrice di valori come è la sola creatrice di fini. Così si compiono reciprocamente, per opera della filosofia, la comprensione causale e la finale della realtà.





CAPITOLO XI.

La Sopravvivenza

I. — Il pensiero della sopravvivenza è quello che ha preoccupato sempre e preoccupa di più l'uomo per l'azione congiunta del sentimento di persistenza nell'essere e della conoscenza.

Esso è la ragione ultima per cui è ammessa in forma più o meno estesa da tutte le religioni e se qualcuna, come il Buddismo, professa la teoria dell'annullamento, almeno rispetto all'individuo, alla coscienza personale, questa teoria non è mai diventata popolare tra gli aderenti di quella religione ed essa ha dovuto abbandonarla o, come che sia, nasconderla o trasformarla allorchè ha voluto penetrare nell'anima popolare. Non bisogna però credere che sia un'esigenza di carattere isolato. La filosofia non è concorde su questo, anzi si può dire che l'affermazione della sopravvivenza individuale sia stata sostenuta e combattuta con alterne vicende da scuole di Filosofia e da Filosofi di ogni valore. Platone può dirsi il caposcuola della tesi dell'immortalità nell'antichità. Nella Filosofia cristiana essa è la concezione prevalente.

Nell'età moderna essa è la teoria prevalente da Cartesio a Leibniz; ma già essa è negata da filosofi come Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, o è ammessa soltanto come oggetto di fede e non di dimostrazione. Kant l'ammise come postulato etico e le negò ogni valore di dimostrazione razionale; e nell'idealismo tedesco di Fichte e di Hegel non se ne può certamente parlare nel senso individualistico che potremmo dire platonico. La filosofia ispirata alla religione del secolo XIX l'ammette, mentre è esclusa dalla filosofia naturalistica della stessa epoca. Nel nuovo idealismo essa è sempre viva nelle filosofie d'ispirazione religiosa e nella filosofia dei valori, e si può dire che abbia un periodo di rifiorimento contemporaneo nelle ricerche e nelle esperienze della psicologia di eccezione o supernormale, quale è quella che si occupa dei fenomeni medianici.

Da tutto questo si può conchiudere, che essa è davvero un'esigenza dello spirito umano, sebbene la scienza e la filosofia non abbiano potuto pronunziarsi in maniera definitiva ed inappellabile. Che sia un'esigenza profonda, ineliminabile, si vede non solo dalle manifestazioni positive che hanno generata la credenza nelle religioni e nelle filosofie, ma anche dal sentimento di malinconia profonda col quale è professata la contraria dottrina. Le falsificazioni del sentimento umano fatte in senso opposto dal materialismo o dallo spiritualismo universalistico sono una specie di montatura scientifica con la quale si cerca di consolare l'uomo immergendolo nel tutto, di cui si propone l'adorazione sotto forma della natura o sotto quella del divino. Ma la coscienza individuale resiste o si rassegna non senza una profonda malinconia. La poesia sepolcrale è piena di questo rimpianto col quale si apre il carme

dei Sepolcri del Foscolo, ed essa penetra tutta la poesia del dolore specie quella del Leopardi. Ed è questo sentimento che genera le ribellioni della filosofia e della religione contro tutte le negazioni che ne sono state fatte in ogni tempo e che ancora si fanno e si faranno. Pare quasi che il mondo diventi una pessima farsa, che la vita non valga la pena di esser vissuta, se essa deve essere chiusa nei brevi limiti che separano la culla dalla tomba per lo spirito che pensa o, come disse bene il Leopardi, che la natura sia una illaudabile meraviglia se *per uccider partorisce e nutre*.

Pure la riflessione filosofica e scientifica ha il dovere di non lasciarsi sedurre dal sentimento. I valori di verità sono nel loro genere assoluti e gli altri valori, se debbono essere tenuti in conto, non potrebbero essere assunti da soli come decisivi. Che l'uomo non possa esistere personalmente come individuo alla compiuta attuazione dei valori di verità e di bellezza, di giustizia e di luce nel mondo, può essere doloroso per l'individuo ; ma potrebbe non dir nulla contro la possibilità della realizzazione sempre più perfetta di tali valori nell'infinito. Il sentimento dell'immortalità è dunque legato anche a quel tanto di egoismo che ogni vivente deve avere perchè possa vivere, e bisogna veder bene se non dipende soltanto da questo ; inoltre esso nell'uomo è esattamente proporzionato alla sua capacità psicologica. In questo è la ragione della preoccupazione che egli solo sente tra tutti i viventi, come della estensione che il sentimento che se ne ha assume variamente nei diversi popoli, nelle diverse età e delle stesse variazioni sue negli spiriti superiori. Perchè la storia mostra come esso si sia venuto estendendo successivamente nelle religioni, limitandosi da prima alla cerchia delle persone che più da vicino

si riferiscono all'individuo, a cominciare dai genitori agli antenati più prossimi, e di poi si sia andato estendendo, più in forza della facoltà generalizzatrice anzichè della sua propria natura, a tutta la specie umana. Similmente nelle religioni troviamo la traccia della sua progressiva estensione nel tempo, perchè mentre la sopravvivenza ha da prima una durata limitata ed è immaginato un luogo determinato dove la sopravvivenza si effettui; a poco a poco i limiti di tempo e di spazio si sono andati estendendo, ma piuttosto nelle affermazioni teoriche, anzichè nelle rappresentazioni e nel sentimento. Il cielo si è sostituito alla terra come un luogo che la involge, e l'eternità si è sostituita al tempo, unicamente mercè l' indeterminatezza del limite e nell'affermazione concettuale. Ma anche oggi se guardiamo bene al nostro sentimento, vediamo che esso non è vivace se non rispetto a noi stessi e alle persone che abbiamo amate. Non ci preoccupiamo nè dei lontani antenati nè dei tardi nepoti, e l' immortalità lascia indifferente il nostro sentimento per l'umanità passata o futura ed anche per quella contemporanea che non conosciamo e alla quale non c' interessiamo. Bisogna dunque guardarsi dagli appelli al sentimento allorchè si vuol fare opera di conoscenza.

Ora rispetto a questa, l' immortalità non potrebbe essere sicuramente affermata nè sulla base del ragionamento deduttivo nè dell' induttivo, nè dei principi apodittici che reggono la conoscenza, nè dell'esperienza. Tutte le prove che la Psicologia razionale ha escogitate dell' immortalità, da Platone in poi, sono successivamente cadute, da quella dell'anima come principio della vita e del movimento, a quella della sostanza semplice e perciò incorruttibile. Che l'anima non possa perire perchè è il principio della vita, e perchè origina

da sè il movimento, che non potrebbe esserle comunicato da fuori, è deduzione da premesse che sono senza prova esse stesse come quelle che sono concetti trasformati in realtà, deduzioni dal concetto all'esistenza. E tale è la prova desunta della semplicità, perchè è il risultato di un'estensione negativa, trasformato in realtà. Perciò coteste prove speculative dell'immortalità non hanno mai esercitata alcuna influenza sul pensiero comune. Esse poggiano, come ha notato Kant, così proprio sulla punta di un capello, che la scuola non le ha potuto mantenere per tanto tempo, se non che facendole girare senza posa sopra se stesse, come fossero trottole. Ma se anche fossero conclusive queste prove non adempirebbero al fine pel quale furono addotte. Perchè non è all'immortalità del principio psichico che il sentimento comune annette importanza, al principio della vita e del movimento, alla sostanza semplice ecc. Non è la mia anima, il mio io trascendentale, non è il pronome personale *io*, nè la mia subbiettività come tale quella che amo; bensì le mie facoltà più fenomeniche, i miei amori e i miei odii, i miei desiderii, la mia sensibilità, il mio io empirico o storico, in una parola le mie memorie e il mio mondo personale. Perciò l'egoismo che si affida alle sofisticazioni del pensiero astratto e cerca le sue soddisfazioni in esso, al far dei conti si burla di se stesso, e invece di stringere Giunone stringe la nuvola. E che non si pensi alla sopravvivenza dell'anima in astratto ma nella sua concreta personalità quale fu in vita, è attestato dalla maniera comune ed anche poetica di rappresentarsi la vita futura. La coscienza religiosa trasporta in essa tutto il passato morale degli individui, parla del ricongiungersi in cielo delle anime che si amarono in vita, pensa non solo ad una continua-

zione della vita presente ma anche ad un ricambio di sentimenti e di affetti tra viventi e trapassati. Gli stessi filosofi non si liberano da tali abitudini rappresentative: qualcuno ha detto che la vita futura deve essere congiunta alla presente per la memoria; che l'anima individuale deve permanere nella sua individualità personale, non in quella specifica, e che deve essere possibile di ritrovarla e di riconoscerla. Ci è tuttavia qualche principio di ragione, che potrebbe invocarsi in favore della sopravvivenza: il principio che niente si crea e niente si distrugge; che è impossibile alla mente umana di concepire l'annullamento assoluto. Questo principio che per l'ordine fisico si formula nel principio della conservazione dell'energia, pare applicabile a *fortiori* ad una realtà così concreta come è quella che si afferma nella coscienza di sè, con un carattere specifico che non è proprio di nessun'altra esistenza, cioè dell'essere non per altro, ma per sè, con un valore di fine che non compete a nessuno altro essere. Ma il principio dell'eternità dell'essere non implica perciò stesso la permanenza di un modo speciale di essere, ed ammette le trasformazioni, e perciò non potrebbe valere come prova della sopravvivenza. Pure se non per la sopravvivenza, quel principio vale contro l'annullamento, e rende possibile di pensare ad un'evoluzione ulteriore, sebbene questa non sia mai limitata nè nel mondo fisico, nè in quello dello spirito alla persistenza dell'individualità. Il *vitae lampadem tradere*, se è il caso verificato nell'esperienza scientifica, questo non è favorevole alla sopravvivenza.

Nè, sè l'appello ai principii apodittici della ragione è vano, si potrebbe cercare la prova della sopravvivenza nell'esperienza. Pur troppo l'esperienza è muta su questo. E diciamo che è muta, perchè non confidiamo di

potere attribuire valore scientifico alle esperienze della Psicologia di eccezione o medianica. I fenomeni di telepatia non provano la comunicazione coi defunti, che dovrebbe spiegare la telepatia. E finchè nel fenomeno di subcoscienza possiamo avere l'indicazione diretta, e sempre verificabile dell' insorgere meccanico di rappresentazioni di eventi e di fatti relativi così ai viventi come ai defunti; finchè il fenomeno del presentimento, della simpatia potrà spiegare l'insorgere di certe determinate rappresentazioni, è vano pensare alla forza provante della telepatia anche in rapporto alla quistione speciale della sopravvivenza.

Una prova più convincente della sopravvivenza è parso derivasse da certi fenomeni di scrittura automatica che accadono nel sonno medianico; e specialmente da quelli di *corrispondenza incrociata*. Secondo questi studiosi della Psicologia d'eccezione, diversi medium tra loro separati, e tra i quali fosse impossibile ogni comunicazione diretta, anche telepatica, scriverebbero frammenti di periodi che, senza avere nessun significato d'insieme per se stessi, darebbero un senso preciso, se ravvicinati e interpretati. E il senso verrebbe a corrispondere a un ipotetico messaggio di persona trapassata, la quale esprimerebbe in esso le sue idee personali. Confesso di non sapermi adattare a riconoscere in questo delle prove della sopravvivenza, e di conservare rispetto a ciò un'attitudine scettica, visto che i fatti addotti sono finora pochissimi, non indubitabilmente accertati, e che non è impossibile spiegarli diversamente, o anche come mere coincidenze casuali.

Mettiamo dunque da parte queste esperienze trascendenti, che appunto perchè tali, sono in contrasto con le condizioni più generali della prova d'esperienza,

cioè con l'ordinaria osservazione, con l'ordinario esperimento, e con l'ordinaria deduzione. Qui si può dire che l'osservazione umana e l'esperimento non sono riproducibili sempre e nelle stesse condizioni e che l'induzione non è mai causale, perchè non riporta l'effetto a cause note o verificabili e non riesce a determinare delle leggi.

Ma neppure qualche altra prova d'esperienza indicata ci soccorre. Si è creduto che il concetto di persistenza nell'essere che ci è in noi, l'istinto di conservazione come fatto psichico, potesse deporre in favore della sopravvivenza. Ma siccome questo istinto di conservazione esiste in tutta la serie animale, la sopravvivenza si dovrebbe estendere indefinitamente; e l'uomo non saprebbe che farsi di un'immortalità, che avrebbe comune con gli animali. Che se invece si ricorresse alle facoltà superiori dell'uomo, alle sue aspirazioni alla sopravvivenza, all'infinito, si potrebbe cadere nell'eccesso opposto, ed escludere dalla sopravvivenza le anime dei deficienti, degl'idioti, degl'infanti. Senza dire che un'aspirazione, anche profonda, non è necessariamente segno di realtà.

II. — Ma sebbene sia vero, che non si possono dare prove apodittiche della sopravvivenza, e neppure prove d'esperienza; è vero anche che non si potrebbe dare nè nell'uno nè nell'altro modo la prova contraria. È vano domandare alla conoscenza che penetri il mistero della morte, e ne squarci il velo. Ambedue le tesi, quella della morte e quella dell'immortalità non cadono nell'esperienza: e la mente lavora allorchè tenta di risolverle, di là dai limiti del conoscibile, con oggetti, che non sono realtà, ma creazione dell'astrazione. la sostanza materiale e la psichica. Il materialismo e il positivismo sono ambedue di là della prova.

Ma se mancano le prove specifiche e se nessuna diretta rappresentazione ci possiamo fare della sopravvivenza, anzi se questa stessa parola include un preconcetto non giustificato dal permanere cioè dello stesso essere nel tempo, non è possibile pensare all'annullamento. L'anima umana rappresenta la maggiore divergenza possibile delle due serie, la maggiore autonomia della realtà cosciente, l'esistere per sè e l'essere fine a se stesso e non possiamo pensare che proprio quando la realtà ha raggiunto la sua perfezione, il suo più perfetto prodotto debba essere efimero. Si dirà: Ma non avete voi affermato che la vita dello spirito non s'intende senza quella della natura, e non è un dato dell'esperienza che noi non abbiamo conoscenza di altra forma di esistenza psichica, se non di quella che è connessa con l'esistenza corporea? Sì certo, ma se questo depone contro l'anima sostanza del dualismo, o del puro spiritualismo, contro un'esistenza soprasensibile, non depone contro la possibilità di una continuazione dell'evoluzione ascendente unitaria della realtà psicofisica. Ed è possibile pensare che la forma d'individualità raggiunta con l'anima umana di essere per sè, di esser fine a se stessa, di avere un valore assoluto, non presenti alla mente nostra altra possibilità di evoluzione ulteriore, che non sia quella di una maggiore perfezione nella via della verità, in quella dell'ideale, e in quella della giustizia. Possiamo pensare, dico, che l'uomo sopravviva alla sua esistenza presente, e che i valori di conoscenza e di bene, appena insorti in questa, possano essere proseguiti in un'esistenza ulteriore, di cui questa sarebbe come la preparazione e l'allenamento. Che cosa sarebbe la realtà se non fosse altra cosa che una fantasmagoria di parvenze effimere? O bisogna negare ogni valore del mon-

do, o bisogna ammettere la permanenza di ciò che è la condizione di qualsiasi valore.

Un altro punto importante da tener presente è che lo spirito umano è tale realtà, che si distacca esso solo da tutte le altre per questo, che col pensiero esso penetra, comprende tutta la realtà, è potenza indefinita di conoscere, di volere, di amare.

L'universo, diceva Pascal, mi comprende come un punto nella sua infinita estensione, ma pel pensiero io comprendo il mondo. L'anima umana, è stato detto, sorpassa, trascende ogni esistenza finita, perchè mentre questa è chiusa esattamente nei suoi limiti, essa trascorre *oltre ogni* limite. Come mai questo potere (di pensiero) sarebbe efimero? Il razionalismo panteistico che affoga e dissolve la coscienza individuale nell'universale, non bada che questa coscienza universale non è rappresentabile per noi, che il pensiero è connesso con l'autocoscienza, e per essa con l' individualità, e che la maggiore difficoltà tanto pel teismo quanto pel panteismo è di mettere insieme l' infinito col finito nella personalità divina, o di staccare il pensiero dalla personalità nello spiritualismo panteistico. L'immortalità dello spirito finito diventa perciò la sola forma possibile di perennità del pensiero nell'universo.

Ma forse nessuna idea è così persuasiva quanto l' idea morale. Mentre la coscienza mi dice che nessuna cosa più della bontà merita la felicità, l'esperienza mostra che in questa vita l'ingiustizia trionfa e che la stessa giustizia della storia è una metafora. Il dolore umano più ancora; più deplorato è quello che colpisce non soltanto immeritato, ma come se fosse inflitto al merito in quei conflitti della vita, dove la giustizia soccombe. La coscienza si ribella allo spettacolo indegno, ed esige l' infinito per le sue rivendicazioni. Chi

crede in un ordine razionale del mondo, non può non credere ad un' attuazione più completa della moralità della giustizia, che non sia quella, imperfettissima, del mondo presente.

Non è possibile la fede nell'assolutezza dei valori morali, se essi non dovessero avere altra realizzazione che quella che cade nella nostra esperienza. Il carattere assoluto, imperativo, del dovere nella coscienza, oltre ad essere una manifestazione della ragione rispetto alla sensibilità, è espressione della natura cosmica della ragione e non s'intenderebbe in un mondo al quale la ragione fosse straniera.

Abbiamo dunque molte ragioni di una fede nella sopravvivenza, se anche non abbiamo vere e proprie dimostrazioni. L'impossibilità di concepire l'annullamento; la natura dell'essere per sè che non consente di pensare altra evoluzione che la perfettiva dello stesso essere; l' idea di valore assoluto, che non sarebbe più, se fosse efimero, la natura del pensiero, di cui non si può pensare la realtà fuori dell'autocoscienza individuale, e finalmente l'esigenza morale, che postula la sua attuazione di là dell'esistenza presente, se la realtà non deve essere pensata come irrazionale.

Si aggiunga l'impossibilità della prova contraria, della mortalità; la limitazione della nostra esperienza, che ci consiglia di astenerci dai pronunziati assoluti, i quali sarebbero così audaci, come quello di chi pretendesse di indovinare il significato di un'opera da una frase.

Per sostenere la fede nell' immortalità valgono assai più questi larghi principii di prova, che non le prove perfettamente congegnate ed architettate, che la critica distrugge. Non si possono evitare le negazioni critiche se non che ponendosi fuori della portata della

critica. La fede non potrebbe resistere alle prime, ma può sicuramente nutrirsi di quei principii. E forse è bene che sia così, e così deve essere. Per l'uomo la ricerca della verità è più proficua del suo completo possesso, la lotta per la giustizia è più vitale del suo possesso incontrastato, e il dubbio d'Amleto « essere o non essere » è suscitatore di energie, che non la certezza efimera delle dimostrazioni scolastiche. Il famoso monologo di Amleto non è la creazione di un'alta fantasia di poeta, ma il monologo della coscienza e dell'essere nello spirito umano.





CAPITOLO XII.

Elementi e formazioni psichiche

I. — Abbiamo visto che la coscienza è la qualità più generale dei fatti psichici, i quali sono *stati di coscienza*. Abbiamo anche detto che la coscienza presenta gradi varii, e che questi gradi vanno da un minimo ad un massimo, e che la serie di questi gradi si svolge nell'ambito della subcoscienza, come della coscienza attuale. Ma se la coscienza è la qualità generale e fondamentale dei fatti psichici, questi presentano delle differenze così evidenti, che ci pongono fin da principio davanti ad una vera moltiplicità, e pongono alla Psicologia il problema del modo come si deve pensare la loro unità e la loro relazione. Un pensiero, un'emozione, ed un atto di volontà, sono, almeno a prima vista, così diversi tra loro, che la tendenza mentale alla riduzione, onde deriva il lavoro della scienza, ne è insieme eccitata e perturbata. L'attitudine dei psicologi rispetto a questo problema è stata ed è assai varia. Le teorie sostanzialiste in generale e sotto tutte le loro forme hanno, quale più e quale meno, professata

la teoria delle facoltà. Secondo questa teoria l'unità è il soggetto (cervello e sue parti, o anima sostanza), ed il soggetto ha molteplici facoltà, sensibilità, intelligenza, memoria, sentimento, volontà ecc., o come funzioni di zone corticali cerebrali diverse, o come potenze diverse dell'unica sostanza psichica. In ambedue i modi le facoltà sono concepite come dotate di proprietà causali rispetto ai fenomeni psichici qualitativamente differenti. È facile intendere perchè questa teoria delle facoltà abbia tenuto largamente e lungamente il campo in Psicologia. Essa era la teoria più conforme alla concezione sostanzialista ed offriva un facile e comodo mezzo di passare da essa alla spiegazione causale dei fenomeni psichici.

Se non che quando si va ad esaminare la cosa, si vede che la facilità e la chiarezza della spiegazione sono soltanto apparenti ed incontrano invece le maggiori difficoltà. Una causa è tanto più intelligibile, quanto più l'analisi ci scopre la maniera dell'azione causale. Quando la spiegazione analitica cessa, le facoltà psichiche, come quelle che si dicono proprietà generali della materia, gravità, forze molecolari, forze chimiche ecc. non sono altra cosa che i nomi delle classi più generali dei fenomeni. Sono dunque adoperabili per la classificazione, non sono adoperabili per la causalità. Il fisico difatti non adopera quei nomi che in quel primo senso, e cerca la causalità nei fenomeni particolari di ciascuna classe. I psicologi sostanzialisti considerano invece le facoltà come attitudini anteriori all'atto. Le facoltà s'interpongono tra la sostanza e il fenomeno, e sono nella sostanza la qualità causale dei fenomeni. Ora una teoria cosiffatta non s'intende nè se si considera in rapporto al soggetto, nè se si considera in rapporto al fatto che ne dovrebbe

essere effetto. Rispetto al primo, se è un gruppo di elementi materiali (cerebrali), la teoria si implica in tutte le difficoltà del materialismo, perchè in nessuno dei tre gruppi si potrebbero ritrovare le ragioni non solo delle differenze, ma neppure della loro comune proprietà psicologica, la coscienza. E se è una sostanza psichica o è una sostanza semplice, e le facoltà sono una negazione della semplicità, o è una sostanza composta, e le facoltà diventano tanti elementi sostanziali. Rispetto al secondo, nell'ipotesi della sostanza materiale, sta la difficoltà che non ci è nessuna equazione tra il movimento e un pensiero, un'emozione, una volizione; e nell'ipotesi della sostanza spirituale, la spiegazione che è data dalla teoria delle facoltà è puramente *verbale*, perchè si riduce a dire che l'anima pensa, sente, vuole, perchè ha le facoltà di pensare, sentire, volere; una semplice petizione di principio. La teoria delle facoltà ha dunque un semplice carattere di classificazione; e poichè la classificazione è un procedimento utile, e sotto un certo rispetto fondamentale nella scienza, così non deve far meraviglia se rimane nel linguaggio scientifico della Psicologia anche quando si è dovuto riconoscere che non ha carattere esplicativo. Perchè lo avesse, perchè le facoltà si potessero pensare come cause, si dovrebbero poter pensare come attitudini anteriori agli atti, p. es. un intelletto che è quel che dice il suo nome anche se non è in atto d'intendere, un volere che è volere anche se non vuole. Inoltre l'analisi psicologica ha posto sempre più in chiaro, che quelle separazioni che la teoria delle facoltà pone tra i fatti, non sono assolute, e che, specie nelle forme inferiori, non ci è fatto psichico che sia esclusivamente di pensiero, di emozione o di volontà.

Non meno numerosi furono i tentativi fatti nel senso della riduzione e della unificazione, così parziale che totale. Siccome la tendenza della conoscenza scientifica è verso l'unità, così la Psicologia l'ha seguita a sua volta. L'antica psicologia razionale, non ostante la sua teoria delle facoltà, cercava delle riduzioni parziali col fine di ridurre il numero: p. es. taluni di quei psicologi consideravano le sensazioni e i sentimenti sensitivi, come *forme oscure* dell'intelligenza; e viceversa il Condillac cercò di dimostrare che tutta la vita dell'intelligenza non è che *sensazione trasformata*. È la teoria professata dai sensisti in Psicologia, ed anche oggi essa è sostenuta con più finezza di analisi dal Münsterberg. Quasi tutte le classi degli stati di coscienza furono prese una alla volta come termine della riduzione; la volontà dallo Schopenhauer e dal Wundt, il sentimento dal Lotze e dallo Spencer. Ma quegli che si segnalò in questo genere di riduzione fu l'Herbart. Egli pretese che l'unità psichica elementare consistesse nelle rappresentazioni, e che tutte le altre forme degli stati di coscienza derivassero da modi speciali della *statica* e della *dimanica* psichica. Vedemmo già che Herbart volle dare forma matematica alla psicologia, ma vedemmo anche come l'obiezione minore che gli si poteva fare era che egli non ponesse la matematica in servizio della Psicologia, così come si fa p. es. in Fisica, dove il calcolo matematico serve a dar forma quantitativa ai teoremi, accertati dell'esperienza, p. es. la legge dei tempi e degli spazii nella caduta dei gravi; ma che ponesse invece la Psicologia in servizio della matematica, inscenando delle costruzioni matematiche dei fatti psichici, alle quali l'esperienza psicologica non prestava nessun fondamento. Ma una obiezione più grave contro la riduzione è che essa è inin-

telligibile. Come mai uno stato di angustia o di espansione delle rappresentazioni potrebbe generare il sentimento? E come la loro oscurità o chiarezza potrebbero equivalere al dolore o alla gioia? Uno stato di coscienza conoscitivo ed uno emotivo non si possono identificare, e ci possono essere rappresentazioni chiarissime, come 2 + 2 = 4, che non destano nessuna emozione di gioia, e delle rappresentazioni oscurissime, come il non sapere che cosa accade ora nella reggia di Tokio, che non producono nessuna tristezza.

Le idee di angustia e di espansione applicate alle rappresentazioni sono meri traslati, sui quali non si potrebbe fondare nessuna conoscenza scientifica.

Una dottrina che ha avuto molto seguito è la teoria dei *minimi psichici*. Anche questa dottrina è derivata da un modello fisico; come in Fisica la teoria atomica ha costruito i corpi con elementi ultimi indecomponibili; così in Psicologia la teoria dei minimi psichici, o del *pulviscolo mentale* (*mind-luft*), ha cercato di spiegare gli stati di coscienza composti con elementi ultimi non ulteriormente risolubili. E come la teoria aggregativa ha avuto successo in Fisica e in Chimica, così si è voluto che potesse averlo in Psicologia quella corrispondente dell'associazione psicologica, che ha indubbiamente una grande portata ma che è falsa, se è elevata a legge generalissima di composizione per tutti i fenomeni psichici. Non è l'associazione psicologica che può spiegare la coscienza, perchè la suppone; e non è essa che può spiegare le formazioni logiche, estetiche, morali. Finalmente non è essa che può spiegare la prima sensazione.

Un fisiologo tedesco, il Fick, sperimentando sulle sensazioni di contatto e sulle termiche, che sono ambedue sensazioni cutanee, credè che la loro densità

potesse derivare da un diverso modo di formarsi di sensazioni elementari identiche; quelle di contatto da sensazioni elementari non continue, quelle termiche dalle stesse sensazioni in formazioni seriali continue. Ma il Fick non badò che faceva nascere le sensazioni, che sono stati di coscienza qualitativamente determinati, da ipotetici minimi che non hanno qualità. Nella genesi della sensazione non si può procedere oltre la sensazione fino a minimi senza qualità. Si sa che le sensazioni dei toni della scala musicale hanno come stimoli differenti numeri di vibrazioni in una unità di tempo, e che queste vibrazioni se non si sommano sono percepite come rumori; la stessa cosa si può dire del *timbro*. Ora da questi fatti lo Spencer credè di potere dedurre una teoria generale, secondo la quale ogni sensazione attuale sarebbe un'*integrazione psichica* di un numero grandissimo di minimi psichici. Ma chi vi assicura dell'esistenza di questi minimi, che non sono essi stessi sentiti? Qui soccorre il ricorso all'inconscio psichico, come Leibniz aveva detto, che la percezione del rumore del mare è fatta dalla percezione dei rumori delle onde innumerevoli, che non sono avvertite, (il Leibniz le chiamò *petites perceptions*); così i sostenitori della teoria dei *minimi psichici*, sostengono che è la loro somma che fa la sensazione cosciente. Ma in questo ragionamento ci è l'errore logico del sofisma dal senso diviso al composto. Una certa quantità della causa esterna potrebbe essere la condizione indispensabile della produzione dell'effetto, quando questo è un fatto psichico. Similmente una bilancia non perde la sua posizione di equilibrio per pesi minimi la cui somma sia inferiore alla sua sensibilità.

Nel rapporto della sensazione con gli stimoli, sic-

come si passa a fatti di ordine diverso, non si può dire che la sensazione sia una somma di stimoli fisici, perchè potrebbe benissimo essere, come sensazione, indecomponibile.

E finalmente se prendiamo il concetto di somma per se stesso, vediamo che è il più contrario al fatto che con essa si pretende di spiegare. Nella somma le parti componenti conservano la loro autonomia, sono quelle che erano, siano numeri, o grani di sabbia, o elementi psichici. Qui invece si tratta di spiegare un prodotto qualitativamente nuovo, che gli stimoli per se stessi non contengono. Occorre che stimolino il soggetto senziente affinchè, questo proprio, risponda secondo che porta la natura sua alla loro azione. Non è un certo numero di stimoli che diventa sensazione; perchè questo accada, gli stimoli debbono eccitare un soggetto senziente, così come nel parallelogrammo delle forze la risultante unica non ci è, se le forze componenti non sono applicate ad un mobile. Bisogna supporre la coscienza, nata questa, si può vedere se se ne possano ammettere gradi diversi, consci e subconscii. Ma che la dottrina dell'inconscio si possa estendere a questi elementi ipotetici, che sarebbero psichici, e intanto formerebbero con la loro somma la coscienza, non si vede come sia un'ipotesi intelligibile.

II. — Dalla discussione fatta pare dunque che risulti evidente l'inammissibilità tanto della teoria delle facoltà quanto di quella delle indicate vie di riduzione. Nondimeno la Psicologia non può fare a meno dell'analisi come non può farne a meno nessuna scienza. Per grande che sia la complessità di un fenomeno e insieme la sua unità, non ci sarebbe speranza d'intenderlo, se non si potesse risolverlo nei suoi elementi e studiare il modo della loro funzione e della loro

sintesi. L'analisi e la sintesi sono il ritmo più generale della conoscenza scientifica, e rinunziare ad esse equivale a rinunziare a conoscere e contentarsi del caos della passiva intuizione. Quando al psicologo, il quale cerca di far intendere la vita psichica mediante l'analisi dei suoi elementi, e la sintesi delle loro relazioni, si rimprovera di volere adoperare il metodo delle scienze naturali dove non è applicabile, certamente si cade in esagerazione. Anche rispetto alla vita lo scienziato si trova nella dura necessità di dover disciogliere, di dover uccidere la vita per conoscerla. Il biologo si trova di fronte ad una difficoltà analoga; anch'egli deve decomporre il corpo vivente in ossa, muscoli, nervi, e giungere fino agli ultimi elementi, che sono le cellule muscolari, ossee, nervose, i globuli del sangue, della linfa ecc. Tutti trovano buone le spiegazioni del biologo, e nessuno si sogna di rimproverargli che egli sostenga che il corpo è composto dall'unione di questi elementi, nel senso che essi preesistevano, e poi si sono uniti in un tutto come i mattoni di una fabbrica. Perchè invece pel biologo il corpo vivente è fin da principio un tutto che si sviluppa, ed è il tutto, che vive in tutte le sue forme successive, quello che, nella sua evoluzione dal semplice al complesso, ha fatto nascere le parti. Ma per la conoscenza occorre rovesciare l'ordine di sviluppo naturale, bisogna staccare le parti dal tutto mediante l'astrazione, e cominciare dallo studio di quelle per farsi un'idea del tutto, e della meravigliosa ricchezza di particolari che esso contiene.

Se dunque il procedimento analitico è essenziale per la scienza, esso deve essere adoperato anche dalla Psicologia. L'analisi è il primo passo, ed è utile di formulare anche i fatti psichici atomisticamente; così

come è utile pel geometra di trattare le curve come se fossero composte di infiniti segmenti rettilinei. Soltanto bisogna aver presente, che questa maniera di considerare la cosa è simbolica, e che se la teoria associazionista si prende alla lettera e si eleva a teoria generale, essa è così falsa in Psicologia, come sarebbe falso credere che il fiume sia il prodotto dell'unione di tanti litri di acqua, o la parola dell'unione di tante lettere o sillabe ad essa preesistenti. Anzi l'errore in Psicologia sarebbe maggiore di quello dello stesso biologo che pensasse il corpo vivente risultare dall'accostamento di uno sterminato numero di cellule ad esso preesistenti. Perchè la forma di vita che il psicologo studia, cioè la vita psichica, è quella nella quale la ragione del tutto rispetto alle parti, dell'unità rispetto alla moltiplicità è massimamente prevalente. Gli elementi organici hanno una relativa indipendenza, possono avere una realtà loro indipendente dopo la morte dell'organismo, ed entrare a far parte di nuovi organismi tanto durante la vita di quello da cui derivano, quanto subito dopo la morte, o ritornare elementi del mondo inorganico. Ma la vita psichica è cosiffatta, che uno stato di coscienza suppone la coscienza di cui è stato, e non è nulla prima o dopo di essa. Perciò gli elementi psichici non esistono mai senza di essa, e il regresso psichico si limita necessariamente a raggiungere la forma più elementare di coscienza, e a cercare quale sia in questa la maniera d'essere di quegli elementi.

Per ritrovar questi basta riflettere, che la vita psichica, per conservarsi nel suo rapporto e spesso nella lotta col mondo esteriore, ha tre momenti: l'accoglimento delle impressioni del mondo esteriore e la loro elaborazione psichica, lo stimolo soggettivo a reagire

ad esse, cioè l'emozione nello sua doppia forma positiva e negativa (piacere e dolore) e finalmente la reazione. Quindi tre forme elementari di fatti di coscienza, presentativi, emotivi. volitivi. La Psicologia contemporanea riduce dunque a tre le *specie classificative* dei fatti psichici; ossia specie *rappresentativa*, *emotiva*, *volitiva*, sfollando così la esuberante proliferazione di facoltà della Psicologia sostanzialista. Ma con ciò non s'intende dire che quegli stati esistano separatamente fin da principio; e neppure che quando pare che esistano separatamente nella coscienza superiore umana, siano in realtà distaccati dalla forma psichica fondamentale che è la loro origine comune. Non ci è volizione senza rappresentazione e senza uno stato emotivo almeno rudimentale; non ci è stato rappresentativo che non tenda a produrre uno stato emotivo e volitivo; non ci è stato emotivo che non supponga una stato rappresentativo e non tenda a produrre uno stato attivo (volitivo). La distinzione degli stati non è distinzione di *funzioni*, ma di elementi o momenti di funzioni; momento presentativo o oggettivo, momento soggettivo emotivo, momento reattivo volontario. La Psicologia ammette ora l'unità di composizione dei fenomeni psichici, ma non nel senso della Psicologia sostanzialista, e neppure in quello delle teorie riduttive a una delle forme, o di tutte ai *minimi psichici*. L'ammette nel senso di concepire la riduzione come progressiva o piuttosto come regressiva verso una forma primitiva e fondamentale, la quale non è altra cosa che il *riflesso psichico*, di cui sono elementi una sensazione oscura ed indeterminata di contatto, un'eccitazione psichica o sentimento sensitivo, ed un *atto* psichico *impulsivo o ripulsivo*. Questo *riflesso psichico* è quello che sta alla base dell'evoluzione psi-

chica. La quale sviluppa dipoi a poco a poco, e per una lunga serie di forme progressive e gli elementi della funzione psichica primitiva e la funzione stessa nella sua unità fino alla forma più differenziata che è la superiore umana. In questa che si presenta distaccata come da un profondo abisso dalle forme inferiori, lo sviluppo è pervenuto fino alla distinta formazione del mondo del pensiero, del sentimento, dei fini; e il riflesso psichico impulsivo si è elevato fino all'atto morale. Ma la forma psichica primitiva è il primo riflesso psichico, che si potrebbe denominare della *sensazione impulsiva*.

Questa teoria non è fondata soltanto sul ragionamento, ma anche sull'esperienza. Se guardiamo alle serie dei gradi di sviluppo della sensibilità a traverso la scala animale, siamo ricondotti ad un'epoca e a forme animali, nelle quali essa serviva principalmente anzi esclusivamente alla vita e non alla conoscenza: ad un'epoca nella quale mancando ogni specificazione della sensibilità, mancava ogni contenuto di essa riferibile determinatamente all'*oggetto*. La sensibilità consiste nella sola forma, ed anche questa indeterminata, oscura ed ottusa, del *contatto*. La biologia ha mostrato che le altre specie di sensazioni si sono venute formando a poco a poco con la formazione degli organi adatti, per differenziazione della sensibilità cutanea. Ora quella forma di sensibilità se serviva ed anche imperfettamente all'adattamento vitale, non serviva punto alla percezione, che è la prima forma di conoscenza.

Ma anche in questo stadio, cioè negli animali, che non sono se non brani di protoplasma amorfo o monomorfo, il riflesso psichico, nella sua più oscura forma, ha i suoi tre elementi fondamentali, che si possono

perciò considerare come essenziali per l'esistenza psichica, cioè per quella forma di realtà che è caratterizzata dalla coscienza. Anche in esso la coscienza è l'unità, perchè senza di essa o il riflesso sarebbe automatico, fisiologico, ovvero non si produrrebbe se i momenti del riflesso non fossero momenti di una stessa coscienza. Il riflesso psichico risponde al riflesso fisiologico, ma se ne distingue perchè esiste nella forma della coscienza. Lo sviluppo individuale, p. es. umano, conferma le indicazioni dello sviluppo animale; perchè esso, a cominciare dalla vita embrionale, e poi dalla nascita, ripercorre abbreviatamente tutte le fasi dello sviluppo psichico animale, così come l'embriologia dimostra che lo sviluppo dell'embrione umano passa abbreviatamente per lo sviluppo *filogenetico* delle specie animali inferiori. Difatti lo stato psichico primitivo del neonato dell'uomo è quello nel quale ogni sensazione è piacevole o dolorosa, e il movimento responsivo determinato dalla tendenza sensitiva si salda quasi con essa, cioè è in rapporto di immediata continuità con la medesima. Cosicchè il polo della coscienza è tutto nei due termini ultimi del riflesso psichico, il sentimento sensitivo e la tendenza sensitiva, e il momento teoretico è nel punto della maggiore oscurità, è una sensazione indeterminata di contatto, che fa l'ufficio della scintilla che genera l'esplosione.

Ogni sviluppo psichico comincia di lì, e procede per quel separarsi continuo e sempre relativo non assoluto, per quella gradazione di relativa indipendenza ed essere per sè degli elementi psichici. In questa progressiva e relativa separazione consiste lo sviluppo psichico. Non solo però, ma anche nel dirigersi del polo della coscienza principalmente dal terzo al primo momento del riflesso psichico, al teoretico conoscitivo,

che è quello che presenta la maggiore capacità di differenziazione, di ricchezza di determinazione, ed anche di organizzazione e di sistemazione del suo contenuto. La coscienza cresce per un processo dall'indeterminato al determinato, dall'indistinto al distinto, dall'omogeneo all'eterogeneo, ed è tanto più coscienza quanto maggiore è la differenziazione del suo contenuto e raggiunge la massima unità nella diversità nella specie umana dove diventa autocoscienza di fronte ad una varietà e ricchezza di contenuto quasi illimitate, che la lingua rende possibili. Cosí l'analisi e la sintesi procedono di pari passo, e come cresce l'una cresce anche l'altra. Le connessioni tra gli *elementi* della vita psichica si fanno sempre più mediate e lontane, ma non mancano mai. Ciò che era da principio uno e quasi indiscernibile, si distingue a poco a poco, fino a separarsi, e a fare il suo proprio cammino, il suo proprio sviluppo indipendente. Così pare che siano facoltà separate, mentre l'analisi regressiva le riporta alla loro unità primitiva. La quale è del resto riconoscibile anche nelle forme più alte, e quindi più differenziate, della vita psichica. Perchè la volontà morale non esiste senza idee e senza emotività direttrici. E mentre i sentimenti ideali sono i più rappresentativi, la stessa scienza più alta e più oggettiva suscita le forme più alte del sentimento e della volontà.

Dunque il nucleo primitivo, il germe dell'evoluzione psichica è il riflesso psichico, e i suoi momenti sono gli *elementi* psichici, i quali nella forma primitiva sono sensazioni, sentimenti sensitivi, tendenze sensitive.

Se non che, siccome lo sviluppo psichico sposta, come abbiamo visto, quello che potremmo chiamare metaforicamente il centro di gravità del riflesso psichico dal terzo elemento al primo, così gli elementi

psichici non hanno, alla fine dello sviluppo psichico, lo stesso valore che avevano in principio. Il primo elemento, il teoretico, diventa preponderante, e il secondo, emotivo, prevale sul terzo, volitivo che assorbe in parte in se stesso. Il terzo elemento si identifica anche col primo perchè la volontà umana è satura di elementi conoscitivi. Perciò taluni psicologi riducono gli elementi psichici ai due primi, sensitivi ed emotivi. Ma la riduzione non si può considerare come esatta, perchè la volontà conserva sempre una relativa autonomia, e perciò è distinta nella coscienza comune dagli altri due. Ma dalla innegabile preponderanza degli elementi teoretici, e dalla subordinazione ad essi degli altri è derivato che molti psicologi non hanno ammesso come elementi ultimi se non che le sensazioni. Ma in realtà quello che accade realmente è che il momento teoretico può esistere a parte, senza che si producano se non solo inizialmente gli altri due.

Siccome il sentimento ha una zona media d'indifferenza (tra piacere e dolore), e nelle forme superiori della vita psichica non si produce in maniera chiara e consapevole, è possibile fare astrazione nelle sensazioni dai sentimenti, ma in questi non si potrebbe astrarre da quelle; un elemento teoretico, e sia pure indeterminato, è il denominatore dei sentimenti. Finalmente, siccome la volontà, nella forma sua superiore, suppone un'inibizione della tendenza, e può far seguire o non seguire l'azione, o restare inerte, come resta di fatto, rispetto al maggior numero delle rappresentazioni, così anche rispetto ad essa è possibile nelle rappresentazioni farne astrazione, ma non viceversa astrarre dalle rappresentazioni nelle volizioni. Ma da queste considerazioni non deriva nè che le sensazioni sono come dei sentimenti e delle volizioni, nè che i

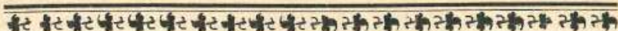
due ultimi elementi si possono ridurre al primo. La prima affermazione non bada a questo che il sentimento e la volontà dipendono bensì dalla sensazione immediatamente, ma immediatamente suppongono il soggetto, ed esprimono il modo di comportarsi di questo rispetto ad essi. E la seconda affermazione incontra la difficoltà di fatto, che mentre la sensazione si riferisce all'oggetto, il sentimento e la volontà si riferiscono al soggetto. Noi abbiamo visto come la Psicologia herbartiana abbia naufragato nella riduzione delle attività psichiche alla rappresentativa; perchè ciascuna di esse ha una propria qualità irreducibile.

Abbiamo già, trattando dei metodi della Psicologia, respinto la teoria che nega la quantità dei fenomeni psichici e li considera come puramente qualitativi. Ad essi non si può applicare la misura come ai fenomeni esterni ed ogni tentativo di tal fatta, sia diretto che indiretto, si è mostrato vano. Ma la misura è nella coscienza, è uno stato di coscienza esso stesso, e se può dire il più e il meno, non può mai indicare una quantità determinata. Inoltre la quantità nei fenomeni psichici è qualitativa, è quella quantità che diciamo intensiva, e di cui ammettiamo che vi siano gradi. La negazione fatta dal Bergson della quantità dei fenomeni psichici è derivata appunto dal carattere qualitativo che hanno le valutazioni psichiche per effetto delle ragioni che abbiamo indicate. Ma contro di essa stanno due ragioni principali, che una qualità senza quantità non è concepibile, e che la testimonianza diretta della coscienza le è contraria.

Perciò in Psicologia si parla sempre come della qualità, anche della quantità o grandezza degli stati di coscienza. Questa è rappresentata ordinariamente in forma lineare, da un minimo ad un massimo. Le

qualità sono invece rappresentate sotto la forma figurativa spaziale, come grandezze a più di una dimensione, p. es. i diversi colori sotto la forma dell'ottaedro. Ma non bisogna dimenticare che ogni rappresentazione spaziale degli stati di coscienza non deve mai essere presa come reale, ma sempre soltanto come simbolica e come figurativa.





CAPITOLO XIII.

Le formazioni psichiche

I. — In una Introduzione generale alla Psicologia lo studio delle formazioni psichiche si deve mantenere nell'ambito delle quistioni più generali. Lo studio particolareggiato di queste formazioni coincide con quello delle singole attività psichiche e perciò appartiene alla Psicologia propriamente detta. La questione che deve essere trattata dall'introduzione è propriamente questa: se le formazioni psichiche dipendono dalle impressioni del mondo esterno, o dai vincoli associativi, che esse contraggono in relazione con la maniera della loro rappresentazione nell'esperienza, o se invece suppongono un potere formativo del soggetto: sono esse delle pure *copie mentali* dei dati dell'esperienza, ovvero suppongono una certa struttura della mente, una potenza trasformatrice ed organizzatrice dell'esperienza, e in che modo questa funzione di trasformazione e di organizzazione deve essere concepita?

Il contrasto in questo punto è antico, è tra empiristi ed aprioristi; ma ha assunto storicamente forme

diverse, delle quali esamineremo soltanto quelle che si mantengono ancora nella scienza. Sarebbe odioso difatti discutere oggi la teoria delle idee innate o quella del puro empirismo; nè l'una nè l'altra sono oggi nel patrimonio della scienza, e il Locke che fece giustizia delle prime con la distinzione delle idee il cui tipo è in noi (archetipe), e di quelle il cui modello è fuori di noi (ectipe), non è quel rigoroso empirista che generalmente si crede. L'empirismo contemporaneo è forse più radicale di quello del Locke. Ma esso si presenta ora in una forma che, pur mantenendo ferma l'origine di ogni nostra conoscenza dall'esperienza, cerca di riportare a questa la stessa formazione dell'intelligenza e di mostrare in conseguenza che, pure ammettendo una reazione originale del soggetto alle impressioni esteriori, questa potenza e forma di reazione è una formazione dell'esperienza. Quegli che ha presentato la teoria empirica in questa forma, che voleva essere una conciliazione tra l'a-priorismo e l'empirismo, è stato lo Spencer, ed è la sua teoria quella che dobbiamo prima di tutto esaminare. Lo James ha fatto della teoria spenceriana una critica minuta e stringente della quale ci prevarremo; ma è impossibile per noi accedere alle sue conclusioni. Esse sono difatti agnostiche, riportano bensì la formazione della mente alla formazione del suo organo materiale, il cervello; ma egli crede che questa formazione derivi da variazioni congenite appartenenti ad un ciclo di causalità che è rimasto finora inaccessibile alla ricerca scientifica. Per questo carattere agnostico la teoria dello James non potrebbe essere discussa, e perciò restano sole la teoria kantiana di un organismo proprio della facoltà conoscitiva e la teoria spenceriana delle copie mentali e dell'esperienza ereditaria.

La disputa tra i psicologi si è accesa per la differenza irrecusabile che presentano le verità fra di loro. Talune di esse sono necessarie, altre no. Delle prime non è possibile pensare il contrario, delle seconde è possibile. Perciò diciamo che le idee connesse nelle prime sono connesse per un legame che non può essere risoluto, mentre le idee connesse nelle seconde possono essere separate. Le prime non hanno gradi diversi, perchè la necessità non ha gradi; le seconde sì, e ne hanno moltissimi, perchè il nesso va dai più facilmente risolubili a quello la cui risoluzione è incredibile. L'eguaglianza dei lati opposti di un rettangolo è una proposizione necessaria, quella che una certa giornata è piovosa è una proposizione empirica non necessaria. Gli aprioristi dicono che le proposizioni necessarie dipendono dalla struttura della nostra mente, gli empiristi invece sostengono che derivano da esperienze ripetute e costanti, o da che l'esperienza non ci aiuta a pensare il contrario (Mill), o dall'esperienza della specie (Spencer). Noi vogliamo provare che la teoria empirica sotto tutte le sue forme è falsa, e vogliamo provarlo per tutte le formazioni psichiche a cominciare dagli elementi. Non già che l'esperienza non sia per noi produttiva di conoscenza, tutt'altro. Noi sosteniamo invece che non ci è conoscenza fuori dell'esperienza, ma crediamo che la mente abbia delle funzioni formatrici dell'esperienza, senza le quali l'esperienza non sarebbe possibile, perchè essa non è sorta da una meccanica delle impressioni provenienti dall'oggetto.

Cominciamo dalla teoria del Mill. Questo acuto filosofo sostiene che le connessioni nel pensiero sono proporzionali alle connessioni nell'esperienza, che le prime si saldano nella misura che sono ripetute nell'esperienza. E che il grado di verità necessaria ap-

partiene a quelle che hanno la massima base sperimentale possibile. Se anche si tratta di verità che si ripetono costantemente nell'esperienza, la necessità si stabilisce per quelle che sono particolari. Così la gravità è un'esperienza costante, ogni corpo abbandonato a se stesso cade, nè c'è esperienza contraria a questa verità. Ma essa non è necessaria, perchè non accompagna tutte le esperienze possibili, non è data nella forma di ogni esperienza. Dunque la caratteristica delle verità necessarie è di essere date nella forma di ogni esperienza. E un altro carattere è che se ci proviamo di scioglierne mentalmente il legame non ci riusciamo, e ciò perchè nessuna esperienza ci aiuta a pensare il loro contrario. Se non che non si vede che cosa possa essere una verità che è data nella forma di qualunque esperienza. Ciò che è dato *nella forma* dell'esperienza non deriva da questa, deriva dal soggetto. Difatti il tempo, lo spazio, come entità individuali e reali, e le verità che ad essi si riferiscono, p. es. che il tempo non ha nè principio nè fine, che è indivisibile, e così le verità analoghe dello spazio, e le contrarie per ambedue, che la serie temporale non si può rovesciare, e la spaziale sì, e così il principio di contraddizione, e quello di causa e le verità dei numeri, sono verità che non hanno fondamento nell'esperienza esterna ma nel pensiero. Basta pensarle per convincersi che il loro contrario è inconcepibile. E, si noti, inconcepibile non incredibile. Ci è grande differenza tra l'incredibilità e l'inconcepibilità; è incredibile che il proiettile di un cannone vada dall'Inghilterra nella Cina, ma non è inconcepibile; ma è inconcepibile che gli angoli interni di un triangolo siano maggiori o minori di due retti.

L'essere *nella forma* di ogni esperienza non vuol

dire che hanno la più larga base sperimentale possibile, tanto vero che una verità matematica può riuscire nuova e non entra perciò nell'esperienza di coloro che non sono matematici. Vuol dire che il pensiero è cosiffatto che se pensa una di quelle verità, si accorge che non può pensare il contrario. Quindi l'altra affermazione del Mill, che sono verità necessarie quelle soltanto di cui nessuna esperienza ci aiuta a pensare il contrario, o è falsa, perchè, l'esperienza non essendo mai compiuta, non si può sapere se ce ne sia una che ci può o potrebbe aiutare a pensare il contrario; ovvero è la presentazione, sotto forma errata, della verità, che se facciamo anche una prova sola di pensare il contrario, la prova non ci riesce; perchè la natura del pensiero vi ripugna. Solo se è così possiamo da una sola esperienza conchiudere a un'esperienza infinita.

II. — Passiamo ora alla dimostrazione spenceriana; ma prima guardiamo direttamente la cosa, per vedere se le formazioni psichiche e gli stessi elementi psichici si possono considerare come copie mentali di cose esteriori. Rispetto agli elementi è evidente che non possono essere copie di cose esteriori le emozioni e le volizioni; non ci sarebbe senso nel dire che esse sono proprietà delle cose esteriori; nativamente e sempre noi le consideriamo come stati del soggetto. Non accade lo stesso delle sensazioni; pure è risaputo da un pezzo in Psicologia che le sensazioni sono soggettive, che esse cioè non somigliano punto agli stimoli che le eccitano. E se anche si ammettesse che qualche cosa corrisponde loro nella realtà, la loro realtà come stati di coscienza non sarebbe da negare, a meno di non tornare alla teoria democritea del trasporto delle immagini dal mondo esterno ai centri

di percezione sensitiva. Dunque la tesi empirica può essere sostenuta, se mai, solo rispetto alle formazioni psichiche. Vediamolo.

Per esperienza intendiamo l'apprensione di qualche cosa che è, almeno relativamente, esterno alla nostra coscienza, e che produce su di essa uno stato che gli corrisponde. Inoltre le verità che essa ci presenta hanno gradi diversi di connessione tra le parti che le compongono. Così la proposizione, che il fuoco brucia, sebbene indubbiamente di origine empirica, ha un grado di connessione mentale, che ci fa aspettare sempre che il fuoco abbia quell'effetto.

Invece non ha la stesso grado di connessione l'aspettativa del tuono dopo il lampo, e molto meno la vista del cane, e l'aspettativa che esso ci morda. Quindi nelle nostre conoscenze troviamo gradi diversi di connessione mentale in rapporto con le connessioni verificate dall'esperienza. Il loro carattere comune è che di esse si può pensare il contrario, sebbene occorra uno sforzo vario secondo la connessione stabilita, che va fino all'incredibilità per le connessioni basate su un'esperienza costante, o su quelle che consideriamo come leggi di natura; ma mai fino all'inconcepibilità. Entro questi limiti il nostro pensiero è modellato dall'esperienza; e ne possiamo ritrovare in essa l'origine. Possiamo anche constatare le variazioni della nostra esperienza, possiamo cioè verificare che essa può mutare un nesso mentale da essa stabilito, e sostituirlo con un altro.

Su ciò tutti sono d'accordo; ma l'empirismo sostiene inoltre che anche le verità necessarie, cioè quelle il cui contrario è inconcepibile, nascono allo stesso modo dall'esperienza. Per riuscire in questa dimostrazione lo Spencer crede che non basti appellarsi all'esperienza

dell'individuo, ma che occorra invocare anche quella della specie. Lo Spencer muove dal principio generale che la vita mentale sia, come ogni vita, il prodotto degli adattamenti delle relazioni interne alle relazioni esterne. Tutta la biologia è una prova di questa verità, ed egli non vede come la Psicologia potrebbe averne una diversa. Tutte le nostre conoscenze sono quindi, secondo lui, prodotte dalle impressioni esterne sulla nostra mente, e perciò l'organismo della conoscenza riproduce i sistemi delle relazioni oggettive. E poichè queste relazioni si mostrano come legami di varia solidità tra le idee, proprio in corrispondenza della solidità dei legami tra le cose da esse rappresentate, così è un corollario inevitabile pensare che i legami mentali irresolubili rispecchino quelle connessioni che sono state sempre identiche nell'esperienza. Ma la legge della proporzionalità della costanza delle relazioni interne tra idee e quella delle relazioni tra le cose non potrebbe darci ragione delle verità necessarie, se non aggiungessimo due condizioni, la prima è quella stessa addotta dal Mill, che producono delle relazioni necessarie nella mente quelle sole relazioni esterne che sono il sostrato di tutte le relazioni esterne, le relazioni di tempo e di spazio, di causalità, di numero ecc. Per tal ragione esse sono corrispondentemente il sostrato di tutte le relazioni interne, le forme senza fine ripetute di ogni pensiero; e diventano elementi automatici del pensiero in generale e quasi lo scheletro solido della sua struttura, la trama fondamentale di quel tessuto che esso è. La seconda condizione è la legge bio-psicologica dell'eredità. Perchè questa aggiunge all'esperienza individuale l'esperienza della specie, e questa dà ragione dell'organizzazione cerebrale, la quale sebbene prodotta da azioni esteriori,

fissa in strutture e funzioni permanenti, trasmissibili per eredità, quelle che gli aprioristi chiamano *funzioni del pensiero*. Secondo lo Spencer non si può ammettere che la mente dell' individuo sia da principio una *tabula rasa*, sulla quale l'esperienza individuale soltanto iscriva i suoi caratteri ; perchè con questa teoria non si potrebbe spiegare la facolta ordinatrice ed organizzatrice dell'esperienza. Se quella teoria fosse vera, come si potrebbe spiegare il fatto, che animali sottoposti alle stesse esperienze, p. es, l'uomo e gli animali domestici, non raggiungono lo stesso sviluppo mentale? I sostenitori dell'esperienza limitata all' individuo non tengono conto dell'esistenza di un determinato grado di sviluppo cerebrale e considerano l'evoluzione psichica a traverso le forme animali come indipendente da esso. Eppure questo sviluppo appunto deve essere considerato. Perchè secondo che varia lo sviluppo del sistema nervoso, variano le attitudini psichiche (p. es. dalla larva alla crisalide, da questa all' insetto perfetto). Non può essere senza significato psichico lo sviluppo del cervello nella scala animale, o nelle diverse razze umane, come nelle diverse età della vita. Lo Spencer dunque chiede la spiegazione delle *forme del pensiero* alla biologia. In corrispondenza alle relazioni esterne assolute si sviluppano le relazioni interne anch'esse assolute. Il cervello rappresenta un' infinità di esperienze fatte durante l'evoluzione della vita in generale. È così che si è formata quell'alta potenzialità biopsichica, che è latente nel cervello dell' infante, e che esso, diventato adulto, trasmetterà leggermente accresciuta alle future generazioni. Ed è così che si spiegano anche le differenze individuali fino al talento e al genio ; l' intervallo che separa l' intelletto del selvaggio dall' intelletto di Newton.

III. — Nell'esame della teoria spenceriana noi non ci fermeremo sulla prima delle due condizioni, perchè ne abbiano discusso il valore parlando della teoria dello Stuart Mill e non vogliamo ripeterci. Quella che bisogna esaminare è la seconda; la *preformazione cerebrale* effettuata dalla congiunta potenza dell'esperienza e dell'eredità. Questa teoria ammette senz'altro la causalità psicofisica nella doppia direzione; fa modellare organicamente il cervello dall'esperienza, e poi spiega l'esperienza (nei suoi fondamenti necessarii), con l'organizzazione cerebrale.

Non rifaremo a questo proposito la discussione già fatta intorno all'azione psicofisica e non opporremo neppure contro questa concezione materialistica le difficoltà del materialismo. Vogliamo soltanto far riflettere, che l'eredità psicologica non dà altra prova della eredità delle idee, che l'eredità delle forme del pensiero. Il fatto è che non si eredita l'esperienza degli antenati, come se ne ereditano il carattere, le tendenze, ecc.

Ogni individuo deve fare *ex novo* la propria esperienza, *imparare* dal principio alla fine tutta quella quantità di conoscenze che la costituiscono. Neppure le *idee folli* si ereditano, sebbene l'eredità delle psicopatie sia vera. Dunque lo Spencer non potrebbe addurre dell'eredità delle verità necessarie nessuna prova, che non fosse quella di quelle stesse verità. La sua dimostrazione è per conseguenza una petizione di principio: l'eredità psicologica è muta rispetto ai *contenuti ideali*, e perciò dire che certe verità sono necessarie perchè sono ereditarie, non è più probante della proposizione contraria, che sono ereditarie perchè sono neeessarie.

Ma per l'intento dello studio che facciamo intorno

alle formazioni psichiche la cosa più importante è di saggiare il principio stesso della teoria, che la conoscenza sia una *copia mentale* delle relazioni esteriori, e non abbia altra ragione che *l'adattamento.*

Su questo secondo punto anzi ci siamo pronunziati più volte nel corso di questi studii e non ci ripeteremo; la conoscenza è da sè più assai che un adattamento, e può anche essere il contrario; essa genera inoltre un ambiente nuovo, che richiede un nuovo adattamento, e perciò non può stare nei limiti dell'adattamento alle relazioni esterne.

Esaminiamo dunque quel che più importa ora: se la conoscenza sia una *copia mentale* delle cose.

Cominciamo dal notare che molti fatti stanno contro questa teoria che si potrebbero dire appartenenti ad una classe accidentale e sporadica di formazioni psichiche. Nella stessa sensibilità: p. es. il sibilo nell'orecchio può essere prodotto non solo da uno stimola adeguato, ma anche da una certa dose di chinino; e la sensazione del color giallo può essere prodotta non solo dagli oggetti che hanno questo colore, ma anche dalla polvere di santonina. In una sfera più alta certe attitudini con le quali gl'individui vengono all'esistenza, spesso senza nessuna ragione ereditaria, p. es. la facoltà musicale, pittorica, poetica, ecc. e così il talento, il genio nelle loro più varie e multiformi manifestazioni, rendono testimonianza anticipata e manifesta che non tutto nella vita psichica si può riportare all'influenza dell'ambiente, che in certi casi è anzi contrario. Se nell'ordine dei fenomeni psichici più strettamente dipendenti dall'organismo la corrispondenza non ha luogo, molto meno può affermarsi che esista pei fenomeni mentali superiori. Il Goltz e il Loeb hanno trovato che i cani diventano miti se sono pri-

vati dei lobi occipitali del cervello, e diventano invece feroci se sono privati dei lobi frontali. E si sa che nell'uomo l'alcoolismo è più una disposizione organica anzichè un effetto dell'abitudine di bere. Altrimenti non si spiegherebbe come in certi paesi esso infierisca e in altri no, p. es. negli Stati Uniti d'America esso è tale che il prodotto dello vendita dell'alcool e degli alcoolici eguaglia quello della vendita della carne e del pane presi insieme.[1]

Non ci è dubbio che una gran parte delle nostre conoscenze, e tutto anzi per quel che riguarda il loro contenuto oggettivo, derivi dall'esperienza. Già Kant aveva rilevato questo, ma aveva inoltre fatto notare che la *forma* dell'esperienza non è essa stessa di origine empirica, ed aveva perciò ammessa un'attività *formatrice* della mente, un organismo mentale, o come egli la chiama, una fisiologia trascendentale dell'intelligenza, cioè un suo modo di funzionare che si rivela bensì nell'esperienza, ma che non deriva da questa, e non ne può derivare, perchè esprime la parte che si spetta alla mente nella formazione dell'esperienza. La dottrina dell'esperienza è una prova luminosa di questa verità, ma noi dobbiamo ora verificarla anche dal punto di vista psicologico.

Da questo punto di vista sono certamente empiriche tutte le nostre conoscenze dei rapporti delle cose nello spazio e nel tempo. Tutte le idee degli oggetti concreti, e delle loro reciproche relazioni ed azioni causali sono date da fuori. Verità come queste, che il fuoco brucia, che l'acqua bagna, che il cristallo ri-

---

[1] Per intendere bene il significato di questi dati statistici è necessario riferirsi al tempo in cui l'Autore scriveva l'Introduzione alla Psicologia, e cioè agli anni 1913-15.

frange la luce, che il caldo fonde la neve, che i pesci vivono nell'acqua e fuori di essa muoiono, sono verità d'esperienza. È dall'esperienza che deriva tutta la nostra conoscenza del reale, e sotto questo rispetto la teoria spenceriana dell'adattamento e della formazione *ab extra* è vera, ed è vero che la connessione dei rapporti mentali è uguale a quella delle connessioni che ci sono mostrate dall'esperienza. Ma se si oltrepassa il contenuto oggettivo, si vede che ci è tutto un altro aspetto della mente che non è dato da fuori. E prima di tutto la mente stessa nelle sue qualità e nelle sue formazioni. Nelle sue qualità, perchè a cominciare dalla sensazione e a procedere oltre alle rappresentazioni, alle percezioni, ai concetti, ai giudizii, al ragionamento, gli stati di coscienza in cui essi consistono non sono come la *pictura in tabula* delle pure copie delle cose esteriori. Intorno alla soggettività delle sensazioni abbiamo già detto quanto basta, ma anche nella tecnica delle arti rappresentative non troviamo il duplicato dell'oggetto, ma una maniera di riprodurlo che è conforme bensì alla natura dell'oggetto, ma anche, e più, alla natura del soggetto. La statua e il quadro sono modi di riprodurre l'oggetto con una tecnica, gran parte della quale è determinata dalla maniera di apprensione del soggetto, e varia secondo che il soggetto varia. Anche nelle associazioni psicologiche passive, le leggi dell'associazione sono leggi dell'attività rappresentativa, del soggetto quindi, ed anche quando questo non è che una specie di macchina rappresentativa, specie nelle *rèveries*, nei sogni, la qualità, la direzione, l'intreccio, il formarsi e il dissolversi dei gruppi rappresentativi, si producono secondo la natura del soggetto, non meno di quel che si producano per l'esperienza del soggetto. Passando

alla percezione vediamo che essa non somiglia alla sensazione, ma è il paragone dell'impressione presente alle passate analoghe, formate in classi, alle quali le impressioni vengono riportate; per dire che la tal cosa è un cappello o una pianta, bisogna possedere già nella mente le classificazioni relative, e sussumere l'oggetto alla classe per il riconoscimento in esso dei caratteri proprii di questa. Il concetto differisce tanto dalla sensazione che dalla percezione, perchè è la riproduzione dell'oggetto per un numero limitato di note, che hanno un determinato organismo, nel quale la mente mira a quello che l'oggetto ha di essenziale soltanto, alla sua esatta conoscenza pel genere e per la differenza. Il giudizio è una funzione mentale che analizza il reale, e fissa nell'analisi quello che nella realtà è uno. Difatti la risolve in due elementi, connessi da un terzo termine che è l'espressione della facoltà affermativa o negativa del soggetto. E gli stessi due primi termini sono rappresentativi del tutto dell'esperienza immediata solo per un'analisi che distingue il predicato nel soggetto, la quale è possibile solo per la facoltà analitica della mente e dipende dalla natura di questa e non dalla natura della cosa. Occorre che la mente sia dotata della facoltà di discriminare, di paragonare, di astrarre, di identificare e di differenziare, ed abbia inoltre memoria, aspettativa, affermazione, negazione, dubbio per formare i concetti e i giudizii. Ogni concetto ed ogni giudizio sono, per un certo rispetto, una violazione dell'ordine della natura, in quanto sono un'analisi e poi una sintesi mentale e conoscitiva di ciò che nella realtà è uno. Del resto i concetti e i giudizii sono una rappresentazione ingrandita di quello che sono la percezione e perfino la sensazione, perchè anche queste sono analitiche.

IV. — Passiamo ora dalle forme elementari alle scienze e prima di tutto alle scienze della natura esteriore. La rappresentazione scientifica della realtà è una maniera oltremodo astratta di concepirla. Per la Fisica e per la Chimica l'essenza della realtà non è quella che appare, ma un numero grandissimo di atomi e di molecole in certi movimenti e in certe combinazioni. L'ordine del pensiero scientifico è incongruo con quello nel quale le cose esistono e ci si presentano immediatamente. Stuart Mill ha detto bene nella sua Logica che l'ordine della natura nella sua presentazione immediata è un caos seguito da un altro caos. Siamo costretti di porre ordine in questo caos se vogliamo intenderlo. La somma delle nostre percezioni in un dato momento è veramente caotica. I suoni delle voci, le luci e le ombre, gli odori e i sapori, i contatti, il caldo e il freddo, i conati e le resistenze, le sensazioni organiche costituiscono un *plenum,* che è per la nostra mente un incognito indistinto, il quale sarebbe inconcepibile per noi, se non fossimo prima di tutto in grado di analizzarlo. Ed è fortuna che la più gran parte di queste sensazioni siano inavvertite, perchè se tutte sollecitassero la conoscenza, questa impazzirebbe. Il mondo reale, quale è dato in un determinato momento, è la somma di tutti i suoi stati, e questa somma si continua con tutte le somme precedenti, ed è in atto per formare il futuro. Possiamo noi comprendere la sensazione trasversale di tutto questo assieme infinito? Possiamo comprendere gli eventi di numero infinito che si realizzano in un determinato istante? In ciascuno di questi l'ordine percettibile, e in limiti angustissimi, è quello di tempo e di spazio. Ebbene esso ci è però meno che inutile per intenderlo. Per far ciò dobbiamo rompere la sua unità in tante scienze,

in tanti ordini e serie causali, e studiarli a parte, e poi ricollegarli in maniera che è conforme alla nostra intelligenza, ma che non è data affatto nelle nostre sensazioni e percezioni.

Questa specie di algebra scientifica, per quanto assomiglia poco alla realtà quale ci è data immediatamente, risulta nondimeno applicabile a questa, vale a dire che essa ci fornisce espressioni, formule, che in determinate circostanze possono essere tradotte in valori reali come parti definite del caos che cade sotto i nostri sensi. Ma non è possibile pensare che tali espressioni e tali formule siano il risultato di un adattamento delle relazioni interne alle esterne. Ogni concezione scentifica è da prima una variazione spontanea del pensiero di un determinato scenziato, la quale, sebbene abbia indubbiamente una preparazione scentifica relativa, non cessa di essere una visione, talvolta geniale. Per una che riesce, ve ne sono molte e molte che falliscono.

Da principio esse sono analoghe alle visioni poetiche, ma mentre queste portano in se stesse la loro giustificazione, quelle altre, le scientifiche, sono soggette alla verificazione, ed è questo che le cangia in verità. Data questa natura delle scoperte scientifiche, è evidente che è tanto vero dire, che le scienze sono il prodotto dell'ambiente sul cervello umano, quanto è vero dire che sono delle invenzioni poetiche, o dei motti di spirito. Le relazioni più persistenti dei fenomeni non sono mai frutto dell'esperienza immediata, (se fossero dovrebbero essere conosciute fin da principio, e non dovrebbero essere ricercate); ma debbono essere districate dall'esperienza immediata con un processo di eliminazione di tutte le altre circostanze, di tutti gli altri concomitanti reali, che per lo più le mascherano

profondamente. E ciò è vero non solo di certe azioni recondite, che non si rivelano immediatamente nei prodotti, come sono le azioni chimiche, ma anche di quelle leggi fisiche potenti come sono la gravità e la gravitazione universale, che richiesero i genii scientifici di Galilei e di Newton, e la teoria cinetica dei gas, e la stessa legge del Mariotte pel rapporto inverso dei loro volumi e delle pressioni che sostengono. Le leggi elementari della fisica, della meccanica, della chimica sono di questa specie; tale è perfino il principio dell'uniformità delle leggi naturali.

La nostra esperienza immediata ci presenta certo delle coesistenze e delle successioni costanti, delle uniformità, p. es. le astronomiche, ma ci presenta anche, e in maggiore grado, il variabile e l'accidentale. Le uniformità sono soltanto quelle più appariscenti p. es. che l'umidità scioglie il sale, e che il sale conserva la carne. Ma mentre una parte relativamente piccola dell'esperienza immediata ci presenta le uniformità più estrinseche, una parte di gran lunga maggiore ci presenta il variabile e l'accidentale. Cosicchè se la scienza dovesse essere l'effetto dell'imprimersi nella nostra mente delle relazioni esterne, essa non potrebbe andare molto oltre a quello che è nella mente infantile o in quella del volgo. Anche il bambino in forza delle uniformità della sua esperienza cerca il latte della madre e non del padre, e cresciuto appena, appetisce il frutto saporoso e schiva la medicina disgustosa. Ma questo suo sapere non è ancora la scienza, sebbene anche in questo si riveli la forma mentale ordinatrice che è la causalità. È questo che nel pensiero del popolo produce la credenza nel *caso* e nel *miracolo*. La grande maggioranza degli uomini crede in ambedue, e perfino degli scienzati hanno partecipato questa cre-

denza. Ma se si riflette si vede, che essa è già una fase anteriore di quella che sarà dipoi quella della scienza; perchè nè il caso nè il miracolo sono il prodotto dell'esperienza esterna, ma trovati umani per spiegare quell'esperienza. E per un altro lato le credenze popolari provano contro la teoria della copia mentale; perchè esse mostrano che la fede nell'uniformità delle leggi, in un sistema di nessi causali, quali la scienza ricerca, e fin che può ritrova in tutta la natura, non avrebbe potuto derivare dall'esperienza immediata, la quale ci dà assai più di variabile e di accidentale nelle cose, che non di immutabile e di regolato. Dal punto di vista di quell'esperienza nulla esiste o può esistere mentalmente se non una somma di esperienze particolari (eslegi), con la loro coincidenza da un lato, con la loro accidentalità dall'altro. La convinzione dell'ordine nell'universo deriva dalla ricerca faticosa che ne facciamo, e la ricerca deriva a sua volta dalla natura e dalla funzione della nostra mente.

Il primo impulso alla ricerca deriva infatti da principio dai bisogni pratici e dalla loro soddisfazione; ma i bisogni danno soltanto il primo impulso alla riflessione, la quale si svolge secondo leggi che sono proprie della nostra mente, e ne rivelano la natura. Il procedimento dell'assimilare e del differenziare, dell'analisi e della sintesi sono quasi il ritmo vitale del pensiero rivolto alla conoscenza, perchè questa consiste essenzialmente in esso. Consiste nel collegare le cose mediante le identità, e nel separarle mediante le differenze, le quali non sono per la scienza quelle che tali appariscono, ma debbono essere ricercate e valutate in rapporto alla natura vera e spesso recondita delle cose. Il più alto magistero della scienza è di

vedere il simile nel dissimile, p. es. nella caduta di un corpo alla superficie della terra e nell'orbita della luna; nel tuono e nel fulmine, nella trazione elettrica, nell'illuminazione, nel telegrafo con o senza fili, nella galvanoplastica e nella radioattività. E questo magistero è talvolta così arduo, che ci dà veramente nel compierlo, e poi sempre nel ripensarci su, l'idea e la soddisfazione di una vittoria riportata sulla riluttanza della natura a lasciarsi strappare i suoi segreti. Ora le idee di somiglianza e di differenza non sono impressioni delle somiglianze e delle differenze esterne, perchè il pensiero cerca la somiglianza nella differenza, e questa in quella; la funzione del pensiero non consiste nell'accogliere un dato in tal maniera, ma appunto nell'assimilare e nel differenziare per conoscere. Finalmente l'idea di causa non è solo la successione costante, ma la produzione. E un altro fatto conferma l'erroneità della teoria della *copia mentale*, ed è questo, che sebbene le verità scientifiche debbano armonizzare con quelle dell'esperienza immediata, a pena di dovere essere rigettate ove questo non avvenga, pure la *verificazione* non è per le verità scientifiche data dall'esperienza immediata, dal *fatto bruto* come si dice. Le esperienze verificatrici sono per lo più esperienze di laboratorio, compiute dopo che la verità scientifica è stata congetturata. Quindi non le relazioni esterne generano le interne, ma piuttosto queste generano quelle.

Quello che accade nella mente all'occasione dell'esperienza esterna è tutta una reazione personale dovuta a più cause. Prima di tutto a quella natura del soggetto e della mente, che è comune a tutti, cioè alla coscienza di sè, all'astrazione, al pensiero che ne è il prodotto, e che è fissato ed organizzato mediante

il linguaggio. Ma poi, e più generalmente, alla forma della mente di un determinato soggetto, la quale varia non tanto secondo le esperienze accumulate, quanto secondo l'organizzazione speciale, che la natura speciale del soggetto dà alle medesime. Perciò accade, che se anche i cervelli umani sono esposti esattamente alle stesse esperienze, le organizzazioni variano, e variano non solo per la loro complessità e per la loro perfezione, ma anche per la qualità del contenuto conservato, ed anche per la direzione del pensiero che in esso si rispecchia. E ancora e più specialmente per la potenza di iniziativa, la quale si manifesta essenzialmente nel rompere le vie dell'associazione psicologica, e nel servirsi di esse in maniera originale e geniale. Lo studio delle vie che il ragionamento tiene insegna che la superiorità dell'uomo sull'animale dipende dalla facilità con la quale il suo pensiero può interrompere le coesioni più frequenti della sua esperienza immediata. L'animale è orientato mentalmente, anche nelle specie più evolute, secondo i bisogni del suo istinto, e l'isolamento del riflesso psichico non è mai compiuto in esso: l'uomo soltanto è reso adatto, dall'autocoscienza e dall'astrazione, alla conoscenza.

Vedremo più avanti quanto i sistemi delle nostre idee estetiche e più ancora i nostri sistemi di idee morali, si mostrino incongruenti coi dati della nostra esperienza immediata. Più facilmente si accomodano ad essa i nostri sistemi scientifici, che debbono accordarsi con essa, se debbono essere mantenuti. Ma anche l'elaborazione scientifica dei suoi dati è faticosa, e nel domare la materia dell'esperienza immediata spesso lo scienziato deve esclamare, come Giovanni Müller: « erlebt Blut an der Arbeit. » La prova migliore che la scienza sta di là, assai di là, dall'esperienza imme-

diata, è data dal fatto che storicamente alla scienza si arriva tardi. Nel M. Evo Ruggero Bacone fu preso per uno stregone, e scienza e magia spesso si confusero. Questa maniera di considerare la scienza dura anche nell'epoca moderna, l'uomo del volgo guarda con sospetto l'opera dello scienziato, e non capisce nulla nè dell'armamentario, nè dei procedimenti in uso nei suoi laboratori, nè delle sue dimostrazioni, e lo stesso lavoro di popolarizzare la scienza è così arduo, e così limitato alle classi colte, che non penetra nelle classi popolari se non con le maggiori difficoltà, e compiutamente mai. La scienza è costretta di travestirsi, di spianare le sue asperità, e questo non accade sempre senza falsificazione. È significativa a questo proposito la lettera di un *cadì* turco (che è sempre persona di una certa cultura), ad un viaggiatore inglese, che gli chiedeva informazioni statistiche sulla sua città: « La cosa che mi domandate è al tempo stesso difficile ed inutile. Io non ho mai contato le case e gli abitanti e non mi curo di sapere quanta roba si porti a dorso di cammello o su le navi. Della storia di questa città non val la pena di occuparsi, e quanto al viaggiare e al visitare nuovi paesi, il meglio è che ciascuno stia a casa sua. Ascoltatemi, o mio figlio, non vi è alcuna sapienza pari alla confidenza in Dio. Egli creò il mondo, e dovremo noi cercare di assomigliare a Lui cercando di penetrare i misteri della sua creazione? Dovremo noi dire: guardate che la tal stella gira intorno alla tal altra, e quest'altra stella con la coda va e viene nel tal numero di anni? Lasciatela andare. Colui dalla cui mano essa proviene la guida e ne dirigerà il corso ».

V. — Se dalle scienze della natura passiamo alle scienze pure, alla Logica, alla Matematica, vediamo

che queste sono dei sistemi di conoscenze, con cui l'esperienza è in rapporto anche meno diretto che non sia con le scienze naturali, perchè esse sono manifestazioni anche più dirette della nostra struttura mentale. Difatti le idee che sono alla base dei sistemi logici sono quelle di somiglianza e di differenza, perchè il ragionamento consiste essenzialmente nell'assomigliare e nel differenziare, e più specialmente nel trovare le somiglianze nelle differenze, e le differenze nelle somiglianze. Ora ciò non è nell'esperienza immediata. Già le stesse percezioni di somiglianza e di differenza suppongono il soggetto e la sua struttura mentale: perchè esse non possono essere *conoscitive* se non sono il prodotto del *paragone* tra le percezioni, e se dal paragone non si genera in *una coscienza* l'idea della somiglianza o della differenza. Togliete la coscienza, e non c'è più nè somiglianza nè differenza; perchè le cose le paragona la mente, non si paragonano da sè. Locke ha fatto notare a questo proposito che le differenze ad esempio sono stati di coscienza che restano differenti anche se l'esperienza muta; così le sensazioni del dolce e dell'amaro restano differenti anche quando la stessa cosa, p. es. lo zucchero, che ci dà la sensazione del dolce, ci dà per ragioni di malattia la sensazione dell'amaro. Ed è questa natura e costituzione mentale comparatrice quella che fa che, non ostante che le somiglianze e le differenze ci si presentino caoticamente mescolate, e nelle più diverse maniere nell'esperienza individuale, l'uomo finisca per fare delle scale di somiglianze e di differenze, come la scala musicale o quella dei colori, e dispone sempre il grigio fra il bianco e il nero, e l'aranciato tra il giallo e il rosso. Ma ci è di più; le differenze e le somiglianze che il ragionamento pone a base delle sue

differenziazioni e delle sue identificazioni non sono quelle che la percezione immediata ci scopre: per lo più sono ricercate e ritrovate con sottile industria, e debbono essere valutate pei fini che la dimostrazione si propone. Stando alla percezione non si sarebbero mai identificati i fenomeni elettrici delle nubi temporalesche e quelli della bussola del galvanometro e della pila; e non ci volle meno della mente di Newton per scoprire nelle deviazioni dell'orbita della luna dalla tangente dei fenomeni analoghi a quelli della caduta dei corpi alla superficie della terra. Nel ragionamento deduttivo il termine medio, che è identificativo o differenziativo degli estremi, è trovato dalla mente, non accolto da passive impressioni; similmente nel ragionamento induttivo la generalizzazione da un termine medio particolare è una funzione mentale di cui non ci è il modello nella realtà; e nella prova indiretta il paragone della ipotesi con altre verità già note, e la illazione alla verità della tesi sono in tutto il prodotto della funzione logica del pensiero, che nessuna esperienza immediata sarebbe in grado di produrre.

Quel che si dice del ragionamento si dice pure degli assiomi della Logica, e dei principii di prova, e di tutti i metodi inventivi dei diversi gruppi di scienze, sperimentali, matematiche, storiche. I principii d'identità, di contraddizione, del terzo escluso fra i contraddittorii, della ragione sufficiente, sono pure esperienze che il pensiero fa di se stesso, dei fondamenti primi delle sue funzioni, e della loro possibilità. Come si potrebbe trovare nell'esperienza immediata il principio del terzo escluso e quello della ragione sufficiente? I principii di prova, assiomi, definizioni, ipotesi da cui cominciano le dimostrazioni, sono la manifestazione

della necessità di porre dei fondamenti e insieme dei limiti alle dimostrazioni, e questa necessità è una necessità del pensiero logico, come i principii sono o suoi atteggiamenti primitivi, o suoi prodotti, che nessuna esperienza immediata del mondo esterno avrebbe potuto mutuargli. Finalmente ogni gruppo di scienze ha i suoi metodi di ricerca, e quelle che si dicono sperimentali coi metodi di concordanza, di differenza, delle variazioni, dei residui, presentano dei metodi di identificazione e di differenziazione che solo l'esperimento di laboratorio diretto dalla logica dello scienziato riesce ad attuare pei fini della scoperta scientifica.

Le formazioni logiche sono anche indubbiamente psicologiche, ma non sono il prodotto dell'associazione, che produce delle connessioni mentali in rapporto e in proporzione con le connessioni dell'esperienza immediata. Esse non sono inerte e passive, ma attive, e suppongono un'iniziativa del pensiero; e suppongono l'autocoscienza, l'astrazione e il fissarsi dei prodotti dell'astrazione mediante la lingua, perchè quell'iniziativa diventi possibile.

Posta questa triplice base, è posta la possibilità di tutti i procedimenti e di tutte le costruzioni teoriche. L'astrazione è possibile per la comparazione, e la comparazione è possibile per l'autocoscienza. La comparazione a scopo conoscitivo, che è l'iniziativa del pensiero, non è propria dell'animale; nè quella che l'animale fa pei fini pratici del suo istinto riesce ad astrazioni, nè ha portata conoscitiva universale. Le masse di rappresentazioni, anche se ricche, come nei vertebrati superiori (cane, primati), sono associazioni per fini pratici, vitali. La conoscenza è subordinata alla formazione degli universali, e l'universale

non può avere altra portata immediata ed altra immediata destinazione che la conoscitiva, sebbene possa avere ed abbia in realtà un valore pratico mediato immensamente superiore a tutti gli adattamenti istintivi, come provano le applicazioni scientifiche e la tecnica scientifica. Mediante la comparazione e l'astrazione si formano i concetti rappresentativi, individuali, specifici, generici, non già pel gioco dell'associazione psicologica, ma mediante la funzione dei concetti puri o categorie del pensiero, (sostanza, causa, qualità, attributi, modi, accidenti), che sono espressioni della nostra costituzione mentale, le forme attive o funzionali della mente, da cui derivano i concetti conoscitivi delle cose. Così si formano quelle serie di somiglianze e di differenze, che le definizioni e le classificazioni esprimono; così si rende possibile l'invenzione dei termini medii, che sono il futuro delle *comparazioni indirette*, sulle quali si fonda il ragionamento, e senza le quali non sarebbe possibile la scienza. Perchè essa consiste in formazioni e in prodotti di tal natura, i quali sono mantenuti se e nella misura nella quale ci spiegano i fatti dell'esperienza immediata. Per modo che l'esperienza è il punto di partenza e il punto di ritorno del lavoro logico, ma questo non è in nessun modo l'effetto passivo di quella.

Queste formazioni che la comparazione, prima diretta e poi indiretta, produce, rendono possibili le sussunzioni delle cose alle specie e ai generi, onde si forma un mondo ideale, cha è costituito dai sistemi delle scienze. In questo mondo ideale sono determinati non solo i modi come le cose sono, ma anche quelli secondo i quali le cose cangiano. E se, per ipotesi, vivessimo in un mondo, nel quale niente è e tutto cangia, non potremmo pensare. Ma non per questo il

nostro pensiero dell'essere e del cangiamento è pura copia dell'essere e del cangiamento reali. Perchè la conoscenza logica e scientifica non sono, non riproducono passivamente l'essere e il mutare delle percezioni sensitive, ma l'essere e il mutare essenziale e causale che è una scoperta sempre e mai una percezione. Allo stesso modo se vivessimo in un mondo di enti irrelativi e dissimili, questo mondo non sarebbe pensabile, se anche fosse percipibile. Ma ciò non dice, che il mondo del pensiero è la copia passiva del mondo reale; perchè la differenza sta in ciò, che il mondo del pensiero è la maniera nella quale il mondo reale è *conoscibile*, e perciò è il mondo reale disciolto negli elementi e nelle forme del pensiero. La conformità è la ragione prima per la quale il reale è conoscibile; ma la conformità non è quella della *pictura in tabula*, perchè la mente è una forma di vita, ed ha la sua natura; e la realtà deve essere elaborata secondo questa natura per essere conosciuta. Similmente l'organismo corporeo si nutre della materia del mondo esterno, ma questa non diventa parte ed elemento dell'organismo corporeo se non trasformandosi negli elementi e nelle strutture del corpo vivente.

Anche i più decisi empiristi hanno ammesso, che ci è una *forma mentis*, che è legislatrice per la conoscenza della realtà. Locke ammise delle conoscenze *archetipe*, ed Helmholtz ha detto, che se la natura è comprensibile, si deve partire dalla supposizione della sua conformità alle forme e alle leggi dell'intelligenza. Gl'*invariantivi* del Poincaré, le *serie razionali* dello James, sono affermazioni dello stesso genere. Le verità di ordine metafisico, p. es. il principio di sostanza, il principio di causa sono di tal genere. Per la loro estrema generalità questi principî non sono verificabili

nell'esperienza; ma ne sono ciò nonostante legislatori, perchè l'esperienza non esiste, nel senso scientifico, se non per essi.

I giudizi matematici, come quelli che sono anch'essi giudizii di somiglianza e di differenza, e più propriamente di eguaglianza e di ineguaglianza delle grandezze, numeriche e spaziali, sono anch'essi delle costruzioni mentali. Anzi in essi questo carattere appare così evidente, e così piccola appare la parte che ci ha l'esperienza, che per un pezzo non se ne è dubitato. Ma l'empirismo ha invaso anche il campo delle matematiche, ed oggi si trovano molti scienziati, matematici e non matematici, che rivendicano a queste discipline l'origine sperimentale. Lo Stuart Mill ha sostenuto che i numeri derivano dall'esperienza sensibile; ma dove mai ci presenta essa l'unità, o il sistema di numerazione? L'esperienza sensibile non ci dà alcun *modello* per le *operazioni aritmetiche*, nessun modello pei rapporti di potenza, di radice, di logaritmo. Nell'esperienza 1 + 1 non fa due, ma uno; come fanno 7,3 + 4? Dicasi lo stesso delle entità, degli assioni e dei teoremi dellla Geometria, i quali non sono modellati sull'esperienza, ma costruiti mentalmente in guisa che l'esperienza non ne dà mai una completa verificazione.

Si sa che le verità fondamentali dell'Aritmetica si riducono agli assiomi delle uguaglianze e ai modi di formazione dei numeri. I modi di formazione dei numeri possono essere molteplici, e tanto più numerosi quanto maggiore è il numero. Si sa anche che se conosciamo un modo di formazione dei mumeri, tutti gli altri modi possono essere determinati in base a questo modo che funziona da modo generale e fondamentale. Il quale dice due cose, che ogni numero è formato dall'aggiunzione di un'unità al numero che lo precede

immediatamente nelle serie del sistema di numerazione, e che può essere inferiore, eguale, superiore alla radice del sistema (nel sistema generalmente adottato, il sistema decadico, la radice è 10) o composta di tante potenze successive della radice. È appena necessario dire che il sistema di numerazione è puramente convenzionale, che ce ne possono essere più, e che l'adozione di un sistema piuttosto che di un altro è determinata da ragioni di comodità, di uso facile, e che nella natura esterna non troviamo nessun modello di un sistema di numerazione. Dato il sistema di numerazione, i modi semplici di formazione dei numeri si riducono a due generali, che un numero può essere la somma o la differenza di un altro numero. E più specialmente, pel primo rispetto, può essere o l'addizione di numeri diversi, o dello stesso numero un dato numero di volte, o di un numero qualunque di volte lo stesso numero ma sempre ad esso eguale (addizione, moltiplicazione, elevazione a potenza). E pel secondo, può essere la differenza che resta allorchè è tolto da un numero un altro numero, o il quoziente di un numero diviso per un altro numero, o la radice di un numero se vi è contenuto esattamente e lo misura esattamente (sottrazione, divisione, estrazione di radici). Si sa pure che ci è una forma più semplice e fondamentale del calcolo, il logaritmo. Ora nessuno potrebbe dire che degl'indicati modi di formazione dei numeri ci sia il modello nella realtà esterna, nè che ci sia dei numeri negativi e dei numeri irrazionali. Nel calcolo aritmetico la mente non ha che fare che con se stessa e con le sue costruzioni.

L'algebra sostituisce il calcolo letterale e le notazioni algebriche al calcolo aritmetico, perchè studia i modi comuni di formazione per qualunque numero

senza determinazione di quantità. Siccome due numeri differenti non possono essere formati allo stesso modo dagli stessi numeri, ma possono essere formati allo stesso modo da numeri differenti (così 9 è la seconda potenza di 3, come 16 di 4), così è possibile una scienza che studii la formazione dei numeri in generale, il numero come funzione di altri numeri. La scienza di queste funzioni è l'Algebra. Il suo problema generale è questo: data una certa funzione di un numero, trovare qual funzione essa è di un'altra funzione di quel numero. P. es. dato il binomio $(a+b)^2$, si mostra che esso è $=(a^2+b^2+2ab)$. La soluzione delle equazioni è un caso particolare del problema generale del calcolo algebrico, e propriamente questo: sapere di quale delle sue funzioni un numero è funzione. Cioè data una certa funzione di numeri noti ed ignoti, determinare qual funzione sono questi ultimi di un'altra funzione dei primi, che sia dipendente dalla funzione data. Così se $ax - b = 0$, sarà $x = \frac{b}{a}$. Come si vede, a misura che il calcolo cresce di generalità, diminuisce la possibilità di cercarne i modelli nell'esperienza immediata, e però è inutile di discutere questa possibilità per le forme superiori, p. es. pel calcolo differenziale e integrale, i cui elementi sono ancora più remoti da qualunque esperienza, nel senso che non potrebbero essere dati in nessuna.

Ma non pare che si possa dire lo stesso per la scienza delle grandezze spaziali, la Geometria, che studia le figure, di cui si possono ritrovare i modelli nell'esperienza. Ma se si esamina la cosa a fondo, si vede, che se anche i primi e più semplici teoremi della Geometria furono trovati mediante le impressioni sperimentali, pure nè le entità geometriche, nè le dimo-

strazioni che la Geometria adopera sono derivate dall'esperienza. Le figure geometriche sono pensate in una forma che nessuna esperienza può verificare: il punto, la linea, la superficie, il solido, e le varie figure che questi ultimi presentano, non sono nell'esperienza quelle che sono nella mente del geometra. Il movimento del punto matematico genera pel geometra la linea, il movimento della linea fuori della sua direzione genera la superficie, il movimento della superficie fuori del suo piano genera il solido; e viceversa dalla sezione del solido si genera la superficie, da quella della superficie la linea, da quella della linea il punto. Ma in natura nessuna di queste cose esiste e si genera così come viene pensata dalla mente del geometra. La Geometria costruisce le grandezze; e ne dimostra le proprietà, cioè le eguaglianze e le ineguaglianze, anche mediante le costruzioni, che possono essere o risoluzioni delle figure in altre identiche o diverse, o vere e proprie costruzioni genetiche. Così per trovare l'area di un quadrato lo risolve in quadrati minori, e per provare che vale per l'ellissi quello che vale pel cerchio, cioè che i punti medii di un sistema di corde parallele sono situati per diritto, si fa una proiezione ortogonale del cerchio. Ma nè i teoremi trovati, nè le costruzioni geometriche avrebbero potuto essere derivate dall'esperienza. Molto meno avrebbero potuto esserne derivate le dimostrazioni della Geometria algebrica, che sostituisce alla forma concreta della figura gli equivalenti numerici, p. es. risolve il rettangolo nel prodotto di due numeri, una curva in una equazione; nè quelle della Geometria superiore, che costruisce delle Geometrie diverse dall'euclidea, cioè a più o meno di tre dimensioni, della quale non sono elementi la retta e il piano.

VI. — Per ciò che riguarda i sistemi delle nostre idee estetiche e morali, la grandissima maggioranza degli uomini è disposta ad ammettere, che essi sono incongruenti con l'esperienza immediata. Essi sono difatti dei sistemi puramente ideali e sono meno che delle *utopie*, alle quali l'esperienza immediata contraddice tanto più tenacemente, quanto più ci sforziamo di realizzarle. Raffaello nel dipingere le sue Madonne diceva di seguire *una sua idea*, e di non ritrarre delle donne reali. Il Gesù della Trasfigurazione, come gli eroi sdegnati e le donne pensose e schive delle tombe medicee in S. Lorenzo, sono nati dalla fantasia dei sommi artisti italiani, e non dalle loro esperienze esteriori e passive. Similmente il Cristiano primitivo, col suo *regno di Dio*, e il socialista moderno, col suo sogno di giustizia, affermava ed afferma che l'ordine esistente deve essere interamente rifatto, perchè l'ordine morale vero, che egli vagheggia, possa essere stabilito.

Ci è indubbiamente un'estetica della sensibilità, nel senso limitato che certe sensazioni o rapporti di sensazioni producono il piacere estetico. Ma il fatto stesso, che ciò non è vero di tutte, e che solo certe sensazioni hanno valore estetico è adatto a far dubitare, che il giudizio estetico possa essere il prodotto di un adattamento delle relazioni interne alle esterne. Difatti difficilmente diamo valore estetico alle sensazioni in generale; ce ne son di quelle, che pur producendoci i piaceri più intensi, come quelle di contatto, di temperatura, di gusto, di olfatto, non hanno per noi valore estetico. Questo valore comincia ad essere oggetto del nostro giudizio estetico nelle sensazioni di movimento connesse con le sensazioni visive ed uditive; p. es. i *crescendo* e i *morendo* in *musica*, la danza ecc. Le sensazioni visive ed uditive, per la proprietà che

hanno di ordinarsi nel tempo e nello spazio in *forme* determinate, danno origine a sentimenti sensitivi, i quali non dipendono nè dalla loro qualità sensibile, nè dal loro significato oggettivo, ma dalla relazione delle qualità nella forma. Anche dove gli elementi non sono chiaramente discernibili, come nel timbro vocale e strumentale, o nel colore risultante come nei colori brillanti e luminosi, questi sentimenti estetici cominciano a manifestarsi. Il ritmo, la melodia, le armonie dei suoni e dei colori, la simmetria producono sentimenti sensitivi di carattere estetico. E lo stesso anche per la *proporzione* delle forme. Dunque anche questa classe di sentimentti estetici elementari è possibile, quando è possibile esercitare nella sensibilità la *funzione sintetica* della coscienza. Si ha la riprova che il sentimento estetico anche in questo suo grado elementare non è niente di immediato, non è cioè riferibile alla sola impressione esterna, dal fatto che esso può essere variato ed educato. Nello stato selvaggio il sentimento estetico di origine sensitiva è connesso coi colori vari, coi suoni strepitosi, coi ritmi grossolani, con le forme rigide e massiccie. Il processo del gusto sull'arte barbarica è caratterizzato dalla penetrazione, dalla finezza progressiva, e quindi dalla più squisita potenza della sintesi del molteplice nelle forme.

L'arte è dunque interamente una creazione dello spirito umano, sebbene tragga i suoi motivi dalla realtà. L'adagio che l'Arte è *homo naturae additus* esprime questo concetto. E d'altra parte è comune il concetto, che il bello non è il piacevole, e che anzi il piacere sensibile è nemico del bello. Questo è pura contemplazione, e per essere goduto e gustato per quello che è, deve distaccarsi dalla sensibilità, e diventare oggetto

di contemplazione. In tutte le sue parvenze l'arte è l'esercizio delle potenze dell'animo umano, delle rappresentative, delle emotive e delle fattive, nel modo più perfetto, più armonico, più suscitativo di eccitazioni ulteriori di tali potenze, e di risonanze dell'una nell'altra. Forme, immagini, azioni debbono essere piene di significato ideale, debbono essere importanti non per quello che sono, ma per quello che valgono rispetto a noi. Il giudizio estetico è giudizio di *valore*, e il valore non esiste che per l'uomo. Si sa anche che il giudizio estetico si distingue dal teoretico, perchè mentre questo è giudizio di rapporti reali (per lo più trovati) delle cose, il giudizio estetico è *isolante*, cioè separa l'oggetto estetico dalle sue connessioni causali, da tutte le categorie conoscitive. Certo anche molti dei più generali principii teoretici, p. es. che la natura ha leggi costanti, che ha unità e sistema, che non procede a salti, che è semplice *et causis superfluis non luxuriat*, come diceva Newton, sono anche in fondo estetici, e derivano nella mente da un interesse estetico; ma evidentemente il giudizio estetico non è giudizio di cognizione. Ed è comune la convinzione che la Natura non soddisfa nella più parte dei casi ai nostri interessi estetici e che l'Arte è una seconda creazione ideale della Natura per opera dello spirito umano.

Molto meno dei giudizii estetici sono spiegabili con la teoria della *copia mentale* i giudizi morali. La *rettitudine* non è *consuetudine*, nè *l'ingiustizia* è *stranezza*. I giudizii morali non sono quelli che più generalmente ed abitualmente ci vengono dall'opinione pubblica, anzi i più degni di approvazione, quelli che più ci incatenano, sono quelli che più ci sorprendono e che maggiormente si elevano dalla misura comune. Socrate e Cristo e tutti gli eroi morali

(ogni eroismo è morale), che perirono tra le maledizioni e le ingiurie delle folle, sono gli esempii più mirabili che la moralità, nelle sue forme più alte, non è imitazione. Anzi è certo che se l'ordine morale dovesse essere lo specchio dell'ordine reale delle volontà e delle azioni, sarebbe fondamentalmente immorale. Come la sensibilità musicale, la sensibilità morale non può essere spiegata *ab extra*. Empiricamente il giudizio pratico è egoistico, e bisogna elevarsi all'universale perchè il giudizio morale si formi. E questa elevazione è sempre una modificazione profonda dei giudizii egoistici, e spesso un sovvertimento radicale dei sistemi di morali valutazioni accolti dalla coscienza comune. La stessa *giustizia della storia* è una metafora, e perciò l'Adelchi del Manzoni poteva dire:

...Una feroce
Forza il mondo possiede, e fa nomarsi
Dritto; la man degli avi insanguinata
Seminò l'ingiustizia, i padri l'hanno
Coltivata nel sangue, e omai la terra
Altro frutto non dà.

E ancora: non sempre il giudizio universale nella sua logicità astratta combacia col giudizio morale, il quale, perchè guarda all'azione e ai motivi dell'azione, ha bisogno di modificarsi per adattarsi ad essa. Perchè tavolta il caso morale concreto è così speciale da non potere essere riportato ad una classe, e il riportarlo è gretta pedanteria o assenza di valore di sentimento. Così Maria di Hebert scriveva nel 1791 a Kant, di non aver trovato nessun conforto ad una sua passione infelice, nè nella *Metafisica dei costumi*, nè nell'imperativo categorico della Ragion pratica. Non sempre il ragionamento astratto è valido in morale, perchè in morale più che in ogni altra sfera, la particolarità della

situazione morale singola talvolta enormemente complessa è quella che deve determinare il giudizio. Basta ricordare la morale evangelica, il chi è senza peccato scagli la prima pietra, il molto ti sarà perdonato perchè hai molto amato di Gesù. Anche il proverbio comune *summum ius summa iniuria* esprime un concetto analogo.

Perchè spesso la vita morale è una lotta tra le conclusioni basate su una maniera astratta di concepire i casi e le conclusioni opposte ispirate a una maniera non meno soggettiva, anzi più, che dicesi *tatto morale,* che ne fa una valutazione affatto concreta ed individuale. Ma sempre in ambedue i casi il giudizio morale non è mai la copia dell'esperienza esteriore, cioè dell'opinione ; anzi nel caso della valutazione individuale è più soggettivo che non nel caso contrario. Lo James dice bene nell'ultimo capitolo della sua Psicologia. « L'illogico rifiuto di trattare certi casi concreti con la legge del loro genere soltanto, è ciò che ha costituito il dramma della storia umana. Questo è stato determinato nel suo processo da ciò. che un popolo, in un determinato momento, ha seguito e fatto trionfare un ideale politico, religioso, morale, economico, di cultura ecc., che per altri popoli non aveva lo stesso valore ». Talvolta il generalizzare ci fuorvia, e spoglia la realtà morale di tutta la sua aureola sentimentale, anche quando questa è elemento essenziale del fatto morale. È la morale che è stata detta mefistofelica, per l'antitesi del giudizio del Mefistofele, con quello celeste. « È condannata ! » « È salva ! »

I giudizii estetici e i morali rappresentano delle armonie interne tra gli oggetti del nostro pensiero, le quali, anche quando sono affermate dal mondo esteriore, sono suoi *postulati* di *razionalità* (p. es. che la bontà

è causa di felicità), e quindi trascendono l'esperienza esteriore.

Ma anche più grande è la discordanza della teoria della *copia mentale* rispetto alle idee religiose. Di esse si può dire che nulla corrisponde loro nell'immediata esperienza, e che se anche è vero che *coeli enarrant gloriam Dei,* essi davvero non la narrano che allo spirito umano e nello spirito umano. Dio è l'oggetto più remoto della percezione, e in quanto è affermato dalla mente deve considerarsi come una sua creazione. Ciò non vuol dire che l'idea del divino non corrisponda ad una reltà, ma non corrisponde ad una realtà esterna e percepibile, bensì nasce nel sentimento umano e nel pensiero umano, è una realtà nello spirito e per lo spirito. Se non esistesse lo spirito che pensa, o Dio non esisterebbe, o sarebbe come se non esistesse, i cieli soltanto non ne narrerebbero la gloria. Nel sentimento la religiosità risulta dal sentimento dell'infinito e dal sentimento della dipendenza del finito dall'infinito, e ancora dal sentimento della cognazione dello spirito finito con l'infinito, e da quello della fiducia e dell'abbandono in Dio. E nel pensiero, Dio è il Signore della natura, e la garenzia più salda della conservazione dei valori umani, e specialmente dei valori morali nell'infinito.

Le sfere superiori della vita della spirito sono la dimostrazione più chiara dell'assurdità della teoria della *copia mentale* come principio delle formazioni psichiche, perchè esse ci danno la prova che la realtà è bensì costantemente l'oggetto, ma che essa non ha più nessuna autonomia rispetto al soggetto. Ma non meno assurda è la teoria che lo James pretende di sostituirle, cioè quella della preformazione cerebrale, del lavorio molecolare, o per usare il suo linguaggio,

delle *retrovie cerebrali*, che dicono assai meno della stessa teoria dell'adattamento o non dicono assolutamente nulla; e peggio ancora delle idiosincrasie e delle variazioni accidentali, proprie di una teoria biologica (la darwiniana), rigettata oggi dai biologi come quella che è disadatta a dar ragioni delle stesse formazioni biologiche. È lo stesso che abbandonare alle idiosincrasie, che sono sempre individuali, e al caso la formazione di quello che ci è di più uno e di più sistematico, di quello che è la manifestazione nativa e insieme più altamente elaborata dello spirito umano, e che si manifesta fin dagli albori della sua vita sulla terra. Perchè i germi del sapere scientifico, come quelli dell'arte, della moralità, della religione, si ritrovano nell'uomo primitivo, come si ritrova il linguaggio che è la prova diretta dell'esistenza in esso della coscienza di sè, della facoltà di astrarre, del pensiero in una parola. Quindi è l'analisi della natura dello spirito che sola può dar luce in questo difficile argomento. Poste l'autocoscienza, l'astrazione, il linguaggio, posta l'originalità delle categorie come funzioni, e non solo delle conoscitive, ma anche delle estetiche, delle morali e religiose, è posta la possibilità di quelle formazioni psichiche, che costituiscono il mondo dello spirito, che è essenzialmente una costruzione nella coscienza e nel pensiero.

Certo lo spirito non si distacca mai dalla realtà, ma nell'intenderla, come nel renderla omogenea alle sue idee estetiche, morali, religiose, applica ad essa le sue categorie, la giudica alla misura della sua razionalità. I sistemi scientifici, come i filosofici, come le creazioni estetiche e gl'ideali morali e religiosi, sono le forme umane della razionalità del reale. La lotta delle filosofie è intorno a questo punto, quale sistema

filosofico è più razionale. Talvolta la conclusione è negativa; così sono sistemi negativi della razionalità del mondo il meccanismo materialistico, il pessimismo, il quale assume che la stessa esistenza di un mondo è irrazionale. Qualche filosofo, come gli Eleati nell'antichità ed Herbart e Spir tra i moderni, hanno sostenuto che il mondo è fatto di enti singoli irrelativi e immutabili, e che un mondo di relazioni non è intelligibile; altri filosofi, come Platone ed Hegel, hanno sostenuto che tra la razionalità e l'esistenza c'e un abisso, e che questa è soltanto una pallida copia di quella. Ma anche i sistemi negativi sono la prova, anzi una prova migliore, che ogni giudizio umano sulla realtà è misurato ad un tipo ideale di razionalità, che lo spirito umano non mutua da fuori, ma esprime dalla sua propria essenza. E forse la prova migliore che le formazioni psichiche non sono copie mentali, è che il pensiero umano nello sforzo d'intendere la realtà abbia espresso da sè l'idea dell'anima e l'idea di Dio.





CAPITOLO XIV.

Definizione e irreducibilità reciproca degli elementi psichici: il circolo della vita psichica

I. — Nello studio finora fatto degli elementi e delle formazioni psichiche noi abbiamo mostrato che il fenomeno psichico elementare è il riflesso psichico, che presenta tre elementi o momenti di una funzione in sè una. Inoltre il riflesso psichico come tale è uno stato di coscienza, e per conseguenza la coscienza, nel senso suo più generale di avvertimento, di presenza psichica, è la funzione che stringe, nella sua unità soggettiva, i tre momenti del riflesso psichico. Con la dimostrazione della inammissibilità della teoria delle *facoltà* da una parte, e di quella dei *minimi psichici* dall'altra, veniva confermata la verità del nostro assunto che lo stato di coscienza rudimentale è il riflesso psichico rudimentale; ed anche, che esso ha tre momenti o elementi di funzione, i quali nella forma rudimentale del riflesso sono la sensazione, il sentimento sensitivo, la tendenza, nelle loro forme più oscure come stati di

coscienza e con predominanza assoluta del secondo e più del terzo elemento sul primo.

Se non che la tendenza alla riduzione non è stata arrestata dalla reiezione della teoria delle facoltà e di quella dei minimi psichici, e neppure da quella delle teorie che si sforzavano di ridurre ad una forma fondamentale le differenze degli elementi del riflesso psichico, come ad esempio la teoria herbartiana. Le divergenze tra i psicologi si sono rinnovate in altri due modi, in quanto parecchi di essi hanno tentato delle riduzioni parziali, p. es. della volontà al sentimento, e di questo a quella, o della volontà alla ragione. E il problema della riduzione si è presentato anche sotto un altro aspetto. Lo sviluppo psichico ci presenta gradi diversissimi di formazioni psicologiche, dalla sensazione alla ragione, dai sentimenti sensitivi agl'ideali, dalla tendenza sensitiva alla volontà razionale. Noi dobbiamo ora esaminare queste diverse teorie riduttive, sia da uno ad altro elemento, sia al di dentro di ciascuna classe di fenomeni.

Non pare possibile di confondere una sensazione con un concetto, un'associazione psicologica con un giudizio o con un raziocinio, una impressione sensitiva con le più alte idee della scienza, della filosofia, della religione. Se a tutto l'insieme di questi fatti diamo il nome di *conoscenza*, si tratta di vedere se da un estremo all'altro di questa si possa riconoscere un processo vero e continuo di formazione, ovvero se si debbano ammettere elementi distinti. E la stessa domanda si può riproporre, sebbene in proporzioni minori per la minore discernibilità e la minore indipendenza delle forme, per gli altri due aspetti dei fatti di coscienza, cioè pel sentimento e per la volontà. Un sentimento sensitivo di piacere o di dolore fisico ed un'emozione

estetica morale, o religiosa non sembrano assimilabili; e similmente l'istinto non pare confondibile con la volontà.

A questo proposito la domanda che si fa è questa: se nello sviluppo psichico si debba ammettere una continuità di tal natura che la sensazione da se stessa si trasformi in pensiero, di guisa che questo non sia che una forma *allotropica* di quella; ovvero se siano diverse in maniera che non solo siano irriducibili, ma che non ci sia sviluppo possibile dall'una all'altra. È noto che il razionalismo e l'empirismo hanno avuto soluzioni opposte per questa quistione. Il razionalismo ha negato la riducibilità e con essa la possibilità dello sviluppo continuo; o tutt'al più ha ritenuto le forme inferiori come forme confuse ed imperfette, mai come germi delle superiori. E l'empirismo invece ha creduto che le forme superiori derivassero dalle inferiori, e che il pensiero non fosse in fondo che sensazione trasformata.

Il punto di vista della psicologia pare ora mutato; essa ha dovuto riconoscere, e noi riconosciamo, che lo sviluppo psichico non si può separare da quello della coscienza; che esso cioè deve essere riguardato nel suo doppio aspetto soggettivo e oggettivo insieme, perchè il primo è fondamentale, e il secondo non può essere studiato a parte e come indipendente dall'altro. Non è il pensiero che si evolve dalla sensazione, ma è la coscienza nella sua unità quella che è il soggetto, la realtà che si sviluppa. Dalla sensazione al pensiero non ci è passaggio se non a traverso il soggetto, cioè a traverso la coscienza di sè, che è il fondamento dell'astrazione. È il soggetto che è prima psiche inferiore e poi psiche superiore; e il prima e il poi non significa che uno stesso soggetto possa percorrere

l'infinito intervallo che separa le forme rudimentali dell'animalità dalla forma umana. Significa invece che lo sviluppo psichico presenta questi gradi via via più alti, e che siccome l'individuo umano li percorre in realtà dallo stato embrionale allo stato adulto, e l'umanità dallo stato di natura al civile, così non può essere esclusa la possibilità che la storia naturale della psiche li abbia percorsi a traverso le epoche creative. Quindi la Psicologia scientifica può determinare le condizioni soggettive alle quali è subordinato lo sviluppo oggettivo: p. es. l'autocoscienza, l'astrazione e il linguaggio per la psicologia umana; ma non potrà dimostrare sulla base dell'esperienza scientifica la trasformazione dell'animale in uomo. All'assunto dell'unità in ciascuna delle tre classi degli elementi psichici basta la dimostrazione che il mondo animale presenta nelle sue forme preumane un progressivo accostamento alla psicologia umana per la distinzione degli elementi tra loro e del loro arricchimento ed ordinamento in ciascuno separatamente preso e nella sistemazione delle loro relazioni come nello spostamento progressivo, ma sempre limitato, del polo della coscienza dal terzo elemento al primo. Il problema della continuità dello sviluppo psichico è subordinato a quello dello sviluppo organico, e non potrebbe essere risoluto prima ed indipendentemente dall'altro.

Per poter procedere ora dalla risoluzione del problema dell'unità interna di ciascuna classe di stati di coscienza a quella della possibilità della parziale riduzione delle classi, è necessario denominare e definire bene che s'intende per ciascuno degli elementi. Se denominiamo teoretico il primo elemento della coscienza, diremo, per definirlo, che è elemento teoretico della coscienza tutto quello che si riferisce all'oggetto.

E per oggetto intendiamo tutto quanto è distinto *attualmente* dal soggetto, potendo, s'intende bene, anche il soggetto essere *attualmente* oggetto. Diciamo *oggetto* e non *reale,* non solo perchè può essere oggetto anche quello che non è reale (p. es. l'imaginario), ma perchè l'oggetto è sempre una trasformazione o nuova formazione del reale nella coscienza. Il reale è sempre qualche cosa di uno e di completo in se stesso che deve avverare, perchè sia reale, tutte le condizioni dell'esistenza; l'oggettivo no, perchè può essere un frammento del reale, inesistente come tale, ma separato attualmente dalla sua unità perchè possa essere oggetto della coscienza. Ma se molto si è discusso della riducibilità interna dell'elemento teoretico, nessun psicologo ha pensato di poterlo ridurre ad uno degli altri due; quindi questa questione va studiata per l'elemento emotivo e pel pratico.

II. — Mentre l'elemento teoretico della coscienza si riferisce all'oggetto, il sentimento è essenzialmente uno stato soggettivo ed è riferito esclusivamente al soggetto. Il sentimento è uno stato di coscienza dipendente da uno stato teoretico; ma, qualunque sia la natura o il grado dello stato teoretico determinante, esso è sempre sostanzialmente identico a sè medesimo. Sia relativo ad una sensazione delle più oscure e indeterminate, come le sensazioni organiche, sia relativo ad un'idea estetica o morale, il sentimento è sempre quello che è, piacere o dolore, e le diversità sue sono dipendenti dalle diversità dei determinanti teoretici, quello stato di coscienza che esso è in se stesso non muta. Quella incommensurabilità che appare così evidente tra un dolore fisico e un dolore morale non appartiene al sentimento ma al pensiero. Quindi il problema della irriducibilità dei gradi diversi del sen-

timento si risolve in relazione alla risoluzione dello stesso problema per l'elemento teoretico, e non presenta speciali difficoltà sue.

Ma non è così per la riducibilità al primo o al terzo elemento del riflesso psichico, e in Psicologia è stata sostenuta tanto la teoria che riduce il sentimento alla sensazione, quanto quella che lo riduce alla volontà. La prima riduzione si fonda sulla grande difficoltà che s'incontra allorchè si cerca di distinguere il sentimento sensitivo dalla sensazione. Quindi molti psicologi pensano che il piacere e il dolore fisico siano essenzialmente sensazioni. Ed altri estendono illimitatamente la teoria, perchè pensano che non solo i sentimenti sensitivi siano sensazioni, ma tutti i sentimenti. Siccome ogni sentimento è accompagnato da stati organici, siano essi vasomotori o respiratorii o cinestetici o di espressione, si è creduto di poterlo considerare come la sensazione corrispondente a quegli stati organici. Se non che non pare che si possano confondere la sensazione e il sentimento per nessuno dei due rapporti enunciati. Rispetto alle sensazioni organiche o di espressione, si può far sempre la domanda, se esse siano cause o effetti. Se sono cause, non si vede poi come sarebbero esse stesse prodotte. Il senso comune le considera come effetti e dei sentimenti appunto, e perciò la teoria somatica non riesce nella sua riduzione.

Più accettabile appare la riduzione del sentimento sensitivo a sensazione. Il piacere e il dolore fisico sono così strettamente congiunti alle sensazioni e così costantemente che pare impossibile separarli da esse. Perciò molti psicologi inclinano a considerarli o come qualità delle sensazioni o come sensazioni specifiche di cui qualcuno ha cercato, sebbene vanamente, di

ritrovare gli organi specifici o almeno i nervi specifici. Ma non ostante la sua apparente verità, neppure questa forma di riduzione potrebbe essere ammessa. Prima di tutto è evidente che l'elemento sentimentale può essere mentalmente separato dalla sensazione; è quello che fa che il senso comune, li separa abitualmente, e come ha un nome diverso pei due fenomeni psichici, così ritiene generalmente la sensazione come causa, e il piacere o il dolore fisico come effetti. D'altra parte la congiunzione dello stato di coscienza sentimentale col teoretico non si verifica soltanto pel piacere e pel dolore fisico ma per tutte le specie dei sentimenti. Il momento teoretico è il denominatore di tutte le specie di sentimenti, i quali si distinguono, secondo esso, in sensitivi o ideali e questi in estetici, morali, religiosi ecc. Ma l'essere il sentimento uno stato di coscienza per se stesso anonimo e denominabile solo dall'elemento teoretico al quale è necessariamente connesso, non autorizza la riduzione identificatrice. In qualunque sensazione si distinguono l'elemento sensitivo e il sentimentale; che il colore rosso sia eccitante e il verde e più il blu abbiano un potere sedativo, che i colori saturi siano piacevoli e dispiacevoli quelli opachi, che la voce del tal dei tali sia di timbro gradevole o sgradevole, sono qualità aggiunte alla sensazione, come che una certa temperatura sia piacevole e un'altra dolorosa. Per le sensazioni la ragione dell'adattamento vitale ha così connessi l'elemento sentimentale col sensitivo che sembrano identici; tuttociò che minaccia l'integrità vitale produce la *costante* reazione difensiva del dolore, una puntura, una ferita, una percossa non possono non essere dolorose; come viceversa tutto quello che favorisce la conservazione o la promozione della vita producono intensi

piaceri. Le sensazioni organiche, le alimentari, le generiche sono intensamente piacevoli o dolorose, e sono tali quali le ha fatte la necessità dell'adattamento vitale. I sentimenti più ideali, pur avendo con l'elemento teoretico eccitatore lo stesso rapporto, appaiono più separabili, perchè non rientrano nel dominio dell'adattamento vitale. Ma mentalmente il rapporto è il medesimo. E ci è di più, è possibile con l'uso degli anestesici abolire il dolore senza abolire la sensibilità; e gli psicofisiologi hanno spesso fatto avvertire il fatto che, sebbene in minori proporzioni, si avvera per le sensazioni quello che si verifica pel sentimento in generale, cioè che esso non coincide temporalmente con lo stato teoretico, ma ritarda su di esso e non ne segue il cangiamento con la stessa rapidità. Il dolore della puntura o della ferita non è contemporaneo ad esse, ma ritarda di un certo minimo relativo di tempo. Se si conosce che la forma generale della realtà psichica è il riflesso psichico, si vede facilmente che il sentimento vi ha valore di elemento a sè e di elemento determinante, sebbene connesso nell'unità della funzione psichica elementare coi due altri elementi tra i quali è medio. E finalmente si deve osservare che la teoria sensistica del sentimento non è senza analogia con la teoria generale intellettualistica che risolve nell'elemento teoretico gli altri due elementi della coscienza. Ma dal punto di vista psicologico essa incontra le stesse difficoltà e prima quella che da qualunque dinamica dell'elemento teoretico è impossibile ricavare la qualità differenziale degli altri due.

Altri psicologi, e tra essi lo Schopenhauer, tentano la riduzione inversa, cioè quella del sentimento al volere. I due poli della coscienza sono l'elemento teoretico e il pratico, il pensiero e l'azione; il sentimento

è incluso nella volontà, è come il suo momento iniziale. Come in fisiologia non ci sono che movimenti iniziali, o favoriti e realizzati, o impediti e arrestati, così in Psicologia gli stati di coscienza corrispondenti sono le inclinazioni, le tendenze, le avversioni, le inibizioni, i bisogni soddisfatti o non soddisfatti. Il sentimento non ha posto come elemento indipendente; è la quinta ruota del carro; in sè esso è una soddisfazione o insoddisfazione della volontà. E in realtà se si fa del riflesso psichico il puro correlato del fisiologico questa riduzione acquista una certa apparenza di verità. La fisiologia non riconosce nel riflesso fisiologico che due periodi, il centripeto e il centrifugo, il sensitivo e il motore. Ma in Psicologia non si potrebbero trasportare senz'altro le indicazioni della fisiologia. Già anche in questa, il riflesso automatico non è quello stesso che è la base fisiologica del riflesso psichico; questo accompagna quei riflessi fisiologici che interessano i centri psichici e traducono nel linguaggio della Psicologia il processo, assai complicato e complesso, che si avvera in questi. Se ora, facendo una teoria sulla base delle indicazioni dell'automatismo fisiologico, eliminiamo il sentimento, il nostro procedimento è assiso su una base fisiologica falsa, ed ha il torto di negare una realtà psichica, quale è il sentimento in base a una teoria contestabile dallo stesso punto di vista della fisiologia. Se la coscienza distingue nettamente il sentimento dalla volontà, se questa distinzione ha per base quei riflessi fisiologici non automatici, di cui i centri psichici sono organi, non si vede come si possa giustificare la pretesa di contraddire alla realtà con la teoria. Una realtà psichica, cioè uno stato di coscienza, non ha altro titolo di esistenza che quello che gli è dato dalla coscienza, perchè in tal caso coscienza e realtà sono lo stesso.

Il sentimento è dunque un elemento specifico, irreducibile della coscienza, che si presenta sotto le due forme antagonistiche di piacere e dolore. Questa classificazione fondamentale, questa dicotomia, è la più generalmente accolta, quella alla quale, secondo il parere della maggior parte dei psicologi, si può ridurre ogni altra. Pure il Wundt ha creduto che questa antitesi non è la sola che il sentimento presenta. Vera per le sensazioni inferiori, non sarebbe vera per le superiori, cioè per le visive e per le uditive: le prime sarebbero anche eccitanti o acquietanti, p. es. il rosso e il blu. E le seconde sarebbero o di tensione (p. es. lo squillo della tromba) o di sollievo (p. es. le note medie, le armonie fuse e di ritmo medio ed equilibrato). Si avrebbe così un sistema tridimensionale dei sentimenti. Il Lipps lo complica ancora di più, considerando il sentimento come la qualità dell' *immediatamente vissuto* rispetto agli stati di coscienza teoretici e perciò oggettivi. Quindi secondo che il soggetto è appercettivo o percettivo, determinante o determinato, libero o non libero, vi hanno forme di sentimento che esprimono i varii atteggiamenti del soggetto in rapporto all'oggetto. La classificazione dello Stumpf è ancora più complessa e mostra che se si prende analiticamente la classificazione si può complicare sempre più. Anche il Royce ha creduto di poter aggiungere alla dicotomia fondamentale di piacere e dolore, quella di inquietezza e di riposo. Ma tutte queste soprastrutture classificative, se mostrano molto acume di analisi psicologiche dei sentimenti, non badano che sotto tutte ci è la distinzione fondamentale di piacere e dolore. Pel complicarsi della vita del sentimento che raggiunge il massimo nello spirito umano, queste qualità fondamentali del sentimento possono acquistare dei gradi,

delle sfumature, delle « nuances » assai várie; ma nessuna analisi potrebbe riuscire a provare che ci sono delle distinzioni dei sentimenti, indipendenti da questa distinzione fondamentale. Ogni trattato di Psicologia fa una classificazione dei sentimenti, specialmente in relazione all'elemento teoretico che ne è il denominatore: tutti distinguono gli affetti e le passioni come stati suoi diversi. Ma in una trattazione generalissima, come questa che ora ci occupa e nella quale si cerca la caratteristica fondamentale di quello stato di coscienza che è il sentimento, si vede facilmente che la caratteristica non può essere che antitetica e che l'antitesi fondamentale è quella del piacere e del dolore.

III. — Intorno alla *volontà* si sono accese tra i psicologi le stesse controversie: se sia un elemento irriducibile della coscienza, se sia omogenea in tutte le sue parti, dall'oscura tendenza alla volontà razionale. Sul primo punto, la stretta congiunzione della volontà col sentimento, specialmente nelle sue manifestazioni di ordine inferiore, tendenza, istinto, desiderio, ha fatto pensare alla riduzione di ambedue questi elementi ad uno. Questa ipotesi è stata già da noi portata precedentemente in quella forma che riduceva il sentimento al volere; ora dobbiamo esaminarla nella forma opposta, che riduce il volere al sentimento. Da questo punto di vista e fondandosi sempre sulla stretta connessione dell'elemento volitivo con l'emotivo, si è osservato che il primo consiste propriamente nel sentimento di sforzo che è implicito anche nell'atto di volere più ideale e più scevro di elementi positivi. Ogni atto di volere si può risolvere nel sentimento di sforzo e in quello correlativo della resistenza, e a prima vista pare che essi si confondano

col sentimento e non siano altra cosa che la base finale di questo. Se non che da questa riduzione medesima ripiglia vigore la teoria la quale pretende di identificare la volizione con la sensazione. Perchè che cosa sono il sentimento dello sforzo e quello della resistenza se non che sensazioni muscolari, articolari, tendinee? e che cosa è la volontà più ideale se non che l'eco nel pensiero di queste sensazioni, il loro residuo attenuato? La voluta percezione del *fatto* del volere in se stesso si risolve, quando si va a vedere, in questo sentimento di innervazione motrice che può essere altamente complesso, ma che è sempre un complesso di sensazioni. L'aggiunta delle idee di mezzo, fine, motivo non vale a dare alla volontà una distinta esistenza, perchè queste idee sono elementi teoretici.

Altri psicologi, come il Bain, lo Spencer, il Ribot hanno pensato che la volontà non fosse un elemento a sè, ma una certa determinata collocazione causale di altri elementi teoretici ed emotivi pel fine dell'azione, e fosse propriamente il correlato psichico del momento motore, sia in potenza che in atto, di questa collocazione. Il primo di questi psicologi muove dalla negazione della teoria del Reid, che il movimento delle nostre membra segua secondo il *comando* della volontà. Egli mostra come procede nel bambino l'acquisto dei movimenti volontarii: esso è assai laborioso; si producono da principio nel suo organismo dei movimenti non adatti e incoerenti, i quali diventano gradatamente adatti e coerenti. Ma il divenire adattati e coerenti è effetto di un'organizzazione psicofisiologica, che arresta da prima i movimenti spontanei e non adattati, e lascia continuare i più adattati; questi movimenti vengono da ultimo regolati nella loro quantità e nella loro direzione. La volontà non sarebbe che l'espres-

sione unitaria di questo processo di regolarizzazione e di adattamento dei movimenti, e non già una fantastica facoltà che impartisce comandi subito eseguiti. Il rendersi padrone dei propri movimenti è una delle più faticose acquisizioni dei bambino.

A sua volta lo Spencer limita sempre più strettamente, ma sempre nella stessa direzione, l'atto volontario. La sua è sempre una teoria motrice, che tien conto delle azioni riflesse fisiologiche automatiche, e deduce da esse le azioni volontarie. Le azioni riflesse semplici si producono da prima perchè sia possibile l'adattamento più elementare del vivente alle condizioni più semplici della vita nell'ambiente esterno. In un grado ulteriore di sviluppo dalle azioni riflesse semplici derivano le azioni riflesse composte, che sono sintesi coordinative delle prime. Di azioni riflesse composte se ne producono molte, di gradi diversi di composizione, fino a raggiungere quel grado massimo di complessità che è rappresentato dagl' istinti degl' invertebrati superiori (insetti) e di taluni vertebrati, come il castoro. Ma per grande che possa essere la composizione delle azioni riflesse, viene il momento nel quale la composizione dei riflessi non basta più all'adattamento del vivente. Con la complessità crescente dell'organismo crescono i bisogni, e non solo di numero, ma anche di temporaneità e di possibilità di soddisfazioni immediate e mutevoli. I bisogni sempre più varii sono accompagnati da uno sviluppo sempre maggiore dell'attività rappresentativa, e da questo stato di cose si genera la necessità che l'adattamento delle azioni sia fatto volta per volta. Quelle meravigliose organizzazioni delle azioni riflesse che sono gl' istinti si verificano in specie animali di organizzazione psicologica relativamente inferiore. Appena la varietà dei bisogni

cresce, appena cresce il grado di sviluppo psichico, l' istinto non basta più ; le azioni riflesse composte diventano incoerenti, e sono sostituite da azioni secondo il bisogno, e per la padronanza acquistata di limitare e coordinare i movimenti spontanei del proprio organismo. La volontà non è una facoltà a sè, ma la coscienza di questo grado dello sviluppo adattativo delle azioni. Il Ribot semplifica ancora questa teoria, e considera la volontà come la coscienza dell' impulso organico, ritornando così alla teoria puramente sensistica della volontà.

In questa teoria, quello che ci è di vero è che in realtà la volontà non aggiunge nulla al contenuto della coscienza, e che come tutte le altre attività psichiche anch'essa ha uno sviluppo, e che per conseguenza le forme superiori non possono considerarsi come creazioni, ma debbono essere poste in rapporto con le forme inferiori dalle quali sono derivate. Se si esamina il contenuto della coscienza non ci si ritrovano che elementi teoretici, dalle sensazioni ai pensieri ; gli elementi emotivi e volitivi sono denominati dai primi, e sono ad essi così strettamente connessi che presi separatamente sembrano non avere nessuna autonomia. Inoltre questi psicologi descrivono abbastanza bene gli albori dello sviluppo della volontà, sebbene abbiano il torto di credere che tra le forme primitive e le finali non ci sia differenza, e che la definizione delle prime possa valere anche per le seconde. Quindi il vero problema è questo : la coordinazione delle azioni si fa da sè, anche quando pare fatta da noi ? l'azione riflessa incoerente è la stessa cosa che l'azione volontaria? Alla prima domanda si può rispondere che se la cosa stesse come questi psicologi immaginano, l'apparenza psichica sarebbe difforme dalla realtà, e il

cangiamento del soggetto da spettatore ad attore sarebbe un' illusione. Ma perchè e come si produce quest' illusione, che non è niente meno che l' illusione dell' io? Bisogna andare adagio nel tacciare d' illusione la coscienza, perchè, come abbiamo avuto più volte occasione di dimostrare, nella coscienza è difficile distinguere tra illusione e realtà. Quando non si può dimostrare che lo stato di coscienza oggettivo è difforme dall'oggetto (la qual cosa non si può fare se non che sostituendo un altro stato di coscienza oggettivo a quello che si dichiara illusorio), la realtà è lo stesso stato di coscienza. L'io è realtà nella coscienza; come potrebbe la coscienza provare che è un' illusione? In tutto quello che appartiene al soggetto nel suo stato normale, la coscienza normale è la stessa realtà. Anche quando la coscienza è anormale solo *un'altra* coscienza può accorgersi dell'anormalità. Ora la coscienza ci rende testimonianza dell' iniziativa originale dell' io nella volontà. Egli difatti riferisce le sue azioni a se stesso, e la sua iniziativa distingue col nome di volontà. Dunque non le sensazioni soltanto e il loro dinamismo, o le rappresentazioni o le idee, secondo la loro vera collocazione causale rispetto alle azioni, costituiscono la volontà. Questa teoria è la riproduzione sott'altra forma, cioè nella forma empirica e sensitiva, della teoria herbartiana dei rapporti della volontà; ma nessuna chimica mentale è capace di farci superare la differenza che la coscienza pone tra un fatto teoretico e un altro volitivo.

La *teoria motrice* di Bain, Spencer, e Ribot tiene un'altra via; fa procedere da sè l'organizzazione dei movimenti, dal riflesso semplice al complesso, dal riflesso composto incoerente al coerente di cui sarebbe una forma determinata, adattata, il volontario. Ma la

spiegazione apparente che con questo metodo si ottiene, deriva dal guardare il fatto di coscienza, che è la volontà, da uno dei suoi aspetti e dal più estrinseco. Ma si può domandare: se questa maniera d'interpretare il fatto della volontà è vera anche a titolo di semplice descrizione, perchè così fosse, la volontà dovrebbe apparire come uno stato di coscienza passivo, e come il prodotto della necessità logica dell'intelligenza di dare un soggetto alle azioni. Mà nessuna di queste due cose è ammissibile; nè la volontà è una passività, ma è il contrario; nè la coscienza che abbiamo della volontà è l'effetto di una riflessione logica o teorica. Nel volere ci sentiamo attivi, e la coscienza che abbiamo del nostro volere è indipendente da qualunque riflessione, da qualunque necessità di ordine teoretico. Le coordinazioni dei movimenti dovrebbero farsi da sè, mentre dalle stesse descrizioni di questi psicologi appare proprio il contrario. Essi parlano continuamente delle difficoltà, degli sforzi che il bambino è costretto di preparare o di fare per *impadronirsi* dei movimenti dell'organismo. E ciò suppone un'energia in atto, che deve avere accanto alla base organica anche il correlato o momento psicologico, che è appunto il terzo momento del riflesso psichico. E quando si parla degli animali superiori e principalmente dell'uomo, quello che è l'organismo fisiologico centralizzato deve avere il suo correlato nella coscienza, il quale nell'uomo è appunto l'io, come soggetto volitivo. Quando il riflesso psichico comincia ad essere, negli animali di progredito sviluppo psicologico, incoerente per la distinzione e per la relativa e sempre progressiva separazione dei suoi elementi, incomincia quella reazione di questi l'uno sull'altro, che raggiunge il più alto grado nell'uomo. Quindi la coordinazione e

l'adattamento dei movimenti non han luogo da sè, come nelle specie animali inferiori, fino alle più alte e più complesse formazioni degl'istinti; ma suppongono la volontà. Se questa non esistesse con una relativa indipendenza, l'adattamento non sarebbe *volontario*. Adattarsi volontariamente non è possibile senza che esista già la volontà come potenza del soggetto. Siamo sempre da capo; se si pensa diversamente, se si fanno convergere o divergere gli stati teoretici da sè, la sede dell'autonomia è spostata dall'unità soggetto alla pluralità degli stati teoretici. Ma se l'unità si nega, come gli stati teoretici autonomi si unificano, si complicano, si adattano per l'azione? La quistione è per la volontà quella stessa che è per la coscienza. Come questa, nel grado dell'autocoscienza, non può essere il risultato della convergenza delle rappresentazioni, così la direzione delle rappresentazioni (e s'intende la volontaria), non può spiegare la volontà direttrice, perchè quella direzione non sarebbe possibile, se essa non fosse. Il problema è identico, e non può avere per la volontà una soluzione diversa da quella che ha per la coscienza.

Ciò si vede anche da questo, che se l'incoerenza degli adattamenti dovesse essere la caratteristica dell'atto volontario, questo dovrebbe avere i caratteri psicologici opposti a quelli che realmente lo distinguono. Dovrebbe avere il carattere di passività, mentre ha carattere di attività, dovrebbe avere carattere d'incoerenza tanto maggiore quanto più l'azione è volontaria. Mentre la cosa sta proprio all'opposto. Se anche la volontà si vuol ridurre, e non si può, all'adattamento (spesso può essere il contrario), non c'è dubbio che l'adattamento volontario sia insieme attivo e coerente. Esso si produce dopo che lo spirito si è reso padrone

dei movimenti dell'organismo in rapporto al mondo esterno; si propone fini, sceglie i mezzi, delibera, risolve, cioè infine riopera sui momenti anteriori del riflesso psichico, cioè sul momento teoretico e sul sentimentale, esercitando su di essi, sulle loro differenziazioni, un'azione o inibitrice o incitatrice, ma sempre adattatrice e coordinatrice. Di questa *iniziatiza* del soggetto si rese conto il Ribot, e cercò di porre con essa in accordo la teoria motrice. Egli collegò la volontà al carattere e questo all'organismo. Ma il carattere è l'effetto non la causa della volontà, ed è più lontano di questa dalla causa organica.

IV. — In diretta opposizione con le teorie finora esaminate, la psicologia intellettualistica non ammette come forma genuina di volontà, se non la forma superiore, e ne ha dato due distinte teorie; una che la identifica con l'intelligenza, un'altra che ne fa una potenza autonoma in relazione con l'intelligenza e sopra l'intelligenza.

La prima concepisce la deliberazione come un ragionamento pratico, e la risoluzione come l'illazione di questo ragionamento. Se non che questa teoria non tien conto di due cose principalmente; la prima che non ci è nella realtà quella così netta separazione delle funzioni pratiche, quale essa la immagina: un'appetizione sensitiva, un desiderio rappresentativo, una volontà razionale. Dall'oscura tendenza al desiderio consapevole, e da questa alla volontà, ci è bensì un processo, che il psicologo può, per ragione di analisi e di chiarezza scientifica, descrivere a parte a parte nei suoi momenti indicandoli anche come fasi dello sviluppo psichico nella serie animale. Ma nelle forme superiori, i momenti inferiori coesistono col superiore e vera e propria separazione non ci è. Nel mammifero

superiore e nell'uomo in ispecie nel quale lo sviluppo psichico è completo, tutte queste forme dell'attività pratica coesistono, agiscono l'una sull'altra, e la forma puramente razionale non esiste così pura com'è immaginata dagl'intellettualisti. Mai nella nostra esperienza ci è dato di ravvisare quel processo razionale e logico nel quale la volizione dovrebbe consistere. Perchè mentre nel maggior numero dei casi le nostre volizioni si producono nella forma impulsiva, sia nativa, sia acquisita o d'esperienza, anche la volizione perfettamente consapevole, nei casi relativamente non frequenti nei quali si presenta, non è mai pura, cioè non connette mai diretamente il raziocinio e la risoluzione, senza l'intermedia eccitazione almeno iniziale del sentimento. È vero che questa può non apparire nella sua forma spiegata, ma non si può dire che manchi. Perchè la stessa *adesione* alla ragione muta questa in *motivo*, e non ci è motivo senza eccitazione del sentimento, almeno allo stato nascente.

Di quì si vede quale sia il secondo punto trascurato dagl'intellettualisti, il quale è che la risoluzione della volontà nella ragione non è possibile. La volontà, nel suo significato più generale, è sempre un momento distinto del riflesso psichico e lo sviluppo psichico accentua sempre più la distinzione e conferisce alla volontà un'autonomia relativa, per la quale essa si mostra come relativamente indipendente dagli altri momenti, e reagisce a sua volta su di essi fino ad acquistare talvolta un vero primato sugli altri due, così nel senso della direzione, come in quello dell'inibizione. Ciò deriva anche dal fatto che questi stati di coscienza teoretici che sono le idee possiedono la minima potenza impulsiva; e quella stessa che manifestano dipende dalle *abitudini* della volontà e dalla loro organizzazione, cioè

in ultimo dal *carattere* che deriva da esse. Per la natura del riflesso psichico, da cui gli elementi della coscienza derivano, non è possibile l'identificazione dell'uno con l'altro, come non è possibile la loro assoluta separazione. Sempre dal momento teoretico non si genera il pratico, se non per la genesi intermedia dell'elemento emotivo, almeno come appropriazione del momento oggettivo al soggetto, come *approvazione* di esso. E similmente, data la separazione relativa dei momenti del riflesso psichico nello sviluppo psichico, può accadere che il sentimento rioperi sull'intelligenza e la volontà su ambedue. Questa possibilità di azioni reciproche cresce come cresce lo sviluppo psichico, come cresce l'indipendenza relativa dei momenti e perciò è massima nell'uomo adulto e nell'uomo colto e civile, ed è varia secondo il carattere psicologico dei singoli individui. Così dalla forma primitiva del riflesso psichico, *semplice, fatale, invertibile*, e che non può essere interrotta se non che da cause esteriori, si giunge fino alla psicologia superiore umana, nella quale il momento teoretico, l'emotivo, il pratico hanno una relativa indipendenza, un'esistenza non solo altamente differenziata ma anche relativamente separata.

L'altra forma di teoria razionalista della volontà la considera come una facoltà primitiva, non soggetta a nessun determinismo e quindi, sebbene correlativa alla ragione, non determinata causalmente dalla ragione.

La forma più coerente di questa dottrina della volontà è la tomistica. Secondo S. Tommaso la volontà è la *facoltà pratica* che corrisponde all'intelletto; (la tendenza o appetizione è quella che corrisponde alla sensibilità). La volontà non potrebbe agire senza l'oggetto o fine dell'azione presentato dall'intelletto, ma

questo non muove la volontà come una causa efficiente, *per modum agentis*, ma come una causa finale, *per modum finis*. Al contrario la volontà muove l'intelletto e le altre potenze spirituali *per modum agentis*, e perciò essa è il *primus motor in regno animae*. Il giudizio è necessario per *preparare* la deliberazione e la scelta, ma quest' ultima è in definitiva l'atto della volontà. L'atto volontario importa la negazione della coazione estrinseca, perchè il *violentum* e il *voluntarium* sono contraddittori; ma importa ancora e principalmente *l'indifferenza* della volontà rispetto a tutti i fini relativi, rispetto ai motivi.

Questa teoria, considerata dal punto di vista psicologico (poichè non è ora il caso di tener conto dell'aspetto morale del problema), si connette direttamente con la teoria delle facoltà, che, come abbiamo dimostrato, non è una teoria scientifica, se non come valore di classificazione e non di causalità dei fatti psichici. Inoltre essa pone una separazione assoluta tra le potenze pratiche di ordine sensitivo e rappresentativo (tendenza, desiderio), e la volontà come facoltà razionale. Ma essa va incontro a tutte le difficoltà alle quali soggiace la teoria delle facoltà, che non sono altra cosa che il *nome* delle funzioni psichiche elevato a causa, la sostanza creata dal sostantivo verbale, e, in ultimo, una vera petizione di principio. Inoltre separa la volontà, come funzione pratica superiore, dalle funzioni pratiche inferiori, e, facendole perdere ogni relazione ed ogni contatto con esse, ogni dipendenza di sviluppo, ne fa una creazione a sè, e si taglia la via alla spiegazione dei fatti di coscienza (pratica), coi quali si mostra così intrecciata e complicata che mai esattamente una volizione reale apparisce nella forma tipica della volontà sottratta al determinismo.

La ragione psicologica che ha dato origine a questa teoria (mettendo da parte ora le ragioni morali), è stata questa, che i motivi pare che abbiano perduta ogni impulsività, perchè hanno perduto ogni carattere emotivo nello stadio tutto intellettuale del giudizio comparativo ed appreziativo. Quindi la *scelta* si è creduta indipendente dai *motivi*, e la volontà è stata concepita come un potere metafisico, che dà esso la precedenza al motivo, il quale sarebbe tale solo perchè è voluto.

La teoria razionalista nella forma che ora esaminiamo è un esempio della ricca proliferazione delle facoltà, alla quale va incontro quella scuola psicologica che rifiuta di attenersi alla guida dell'esperienza, e preferisce di interrompere la ricerca delle serie causali, creando delle cause specifiche per ogni gruppo di fenomeni. Ma se la Psicologia vuol essere scienza d'esperienza e ritessere con continuità le serie causali dei fenomeni psichici, si vede che è difficile non solo di segnare il momento nel quale una tale facoltà viene ad essere, ma anche di indicare i casi nei quali essa opera da sè sola e conformemente al modello di questa forma della teoria razionalista, che importa una facoltà che emette comandi non solo a tutte le altre, ma anche all'organismo. Abbiamo già mostrato che ogni elemento psichico gode di una specie di immortalità, nel senso che non si può dire mai completamente annullato nella funzione psichica. Quindi non si può ammettere che il sentimento possa essere del tutto escluso dall'atto volontario razionale, tipico, e che ci possa essere un'azione ideo-motrice in senso assoluto. Possono gli elementi psichici variare continuamente nell'intensità loro relativa; e come nelle forme inferiori dell'animalità l'elemento teoretico o rappresentativo può essere mas-

simamente oscuro, e l'emotivo e il volitivo possono essere confusi e quasi indiscernibili nell'oscura tendenza, così possiamo ammettere che il momento emotivo non sia distintamente riconoscibile nell'atto volontario razionale. Anche nei gradi inferiori il momento si può ecclissare, come accade nelle azioni abituali e nella suggestione ipnotica; e quindi non è meraviglia che l'idea sembri direttamente congiunta alla volontà, e che spesso nelle azioni volontarie consuetudinarie gli atti di volontà si compiano senza impulsi emotivi apprezzabili. Ma dal non avere un'esistenza distinta e riconoscibile, non segue che debba essere dichiarato inesistente. Come abbiamo già detto, il solo carattere di motivo dato all'elemento teoretico, e il solo carattere elettivo (di scelta) dato all'atto volontario, implica un elemento emotivo attenuato. E ciò è nell'economia della psiche, perchè se essa dovesse trovarsi sempre in istato di emozione anche nelle forme superiori razionali, la vita sua sarebbe in uno stato di perpetuo turbamento. Come l'abitudine esclude dai riflessi diventati automatici l'azione media del sentimento, così la esclude, e sempre relativamente, dalle azioni volontarie.

La figura propria di ogni fatto psichico è di unità e moltiplicità; l'unità è la coscienza nei suoi varii gradi, la moltiplicità qualitativa, quella più semplice ed elementare è quella degli elementi psichici, nei modi assai varii della loro presenza psichica e delle loro combinazioni. L'io non è che il lato soggettivo dei fatti psichici di ordine superiore, e segna la separazione della psicologia umana dall'animale. In grado maggiore è l'aspetto soggettivo della volontà razionale, dalla quale non si distacca mai come dagli altri, perchè essa rappresenta quasi un io più profondo nell'io,

perchè ne rappresenta l'attività. Ma se questo può accostare più strettamente l'aspetto soggettivo della coscienza con uno degli stati di coscienza elementari, e propriamente con la volontà, non ne segue che possa distaccare questa completamente dagli altri, e farne una potenza misteriosa, sottratta al principio di causalità tanto *a parte ante* quanto *a parte post,* cioè come effetto e come causa. Concepire così la volontà è renderla inintelligibile. Nella massima parte dei casi è possibile riportare l'atto volontario al suo determinante emotivo o rappresentativo, e se quello che abbiamo detto più volte è vero, ad ambedue. Ma se anche questo non riesce nei casi particolari, e se talvolta ci meravigliamo delle nostre risoluzioni e più di quelle degli altri, ciò prova soltanto che non è possibile sempre di ricostruire la motivazione complessa e remota delle azioni umane, separare la parte della ragione da quella del sentimento, e determinare il rapporto preciso della loro efficacia.

In ciò sta la verità parziale del detto di Schopenhauer, *velle non discitur,* ovvero non *demonstratur*. Perciò come non è possibile sempre riportare alla luce dell'intelligenza la motivazione rappresentativa, pel sovrapporsi delle associazioni alle dipendenze logiche e dell'inconscio al conscio, così non è possibile ragionar mai a nessuno completamente l'azione del sentimento.

Dunque anche la volontà razionale è la forma superiore dell'elemento pratico del riflesso psichico, e non è una facoltà a sè, un *primus motor in regno animae*. Se si pensa diversamente si sostituisce una *mitologia psicologica* alla scienza psicologica ; si compie una serie di personificazioni per appagare apparentemente l'istinto causale della nostra mente nel momento stesso che lo si falsifica. Attenendoci dunque all'espe-

rienza psicologica e cercando di caratterizzare il momento pratico del riflesso psichico, possiamo dire, senza riferirci specificamente a nessuno dei gradi dello sviluppo psichico in particolare, che esso è *il momento soggettivo attivo* e *transitivo del riflesso psichico*. È soggettivo come il sentimentale, ma differisce da esso per le due ultime qualifiche dell'attività e della transizione all'azione. Questa transizione deve essere però intesa in maniera assai generale. Perchè se è vero che nella vita animale il fine dell'attività pratica è l'azione esterna, nell'umana l'azione può rivolgersi al soggetto stesso, alle sue potenze, alla loro educazione, come alla loro produttività. I pensieri come le emozioni, e i loro prodotti ideali, come la moralità, l'arte, la religione, la scienza possono essere i termini di transizione dell'atto volontario. La volontà appare come la potenza dell'io nella psicologia umana, perchè la nascita dell'autocoscienza pone e rende più intimo ad esso, che non ogni altro elemento, l'elemento volitivo.



CAPITOLO XV.

Il circolo della vita psichica

I. — Esaminati gli elementi psichici irreducibili e fissate le loro definizioni più generali, dimostrato che le formazioni psichiche non sone le *copie* mentali della realtà, è necessario ora di studiare nel modo più generale come tali formazioni avvengono. Abbiamo parlato più volte del riflesso psichico primitivo, del suo nesso fatale, della sua inconvertibilità, ed abbiamo detto più volte che le formazioni ulteriori, nelle quali si esplica gradatamente lo sviluppo psichico, dipendono essenzialmente dall'incremento di ciascuno degli elementi primitivi in loro stessi, dall'arrichirsi e complicarsi delle formazioni loro proprie, e dal conseguente interrompersi del loro nesso primitivo. Questo rappresenta la più elementare formazione psichica, e può da un certo punto di vista considerarsi come il correlato del riflesso fisiologico. In questo punto la Psicologia e la Fisiologia si toccano, e da questo punto comincia la vita psichica. Il riflesso psichico è il primo circolo della vita psichica.

L'analisi del riflesso psichico ci ha mostrato che i soli elementi o momenti di esso sono primitivamente la sensazione, il sentimento sensitivo e la tendenza nella forma più oscura e indeterminata dal punto di vista psicologico. Li diciamo *momenti* se consideriamo il riflesso psichico nel tempo; li diciamo *elementi*, se, prescindendo dalla successione temporale, consideriamo il riflesso psichico come unità. Non ci sono altri elementi psichici, mentali, e però se la teoria delle facoltà dovesse essere mantenuta dal punto di vista classificativo (il solo dal quale conserva un valore scientifico), dovrebbe essere ridotta a queste tre. Le forme superiori non sono che specificazioni, sviluppi diversi di esse, nate dal complicarsi e dal differenziarsi del loro contenuto, in stretta correlazione con lo sviluppo della coscienza che è la loro unità per tutta l'estensione della vita psichica. Quindi lo sviluppo psichico ha due aspetti, l'oggettivo degli elementi, il soggettivo della coscienza; e il nostro studio deve ora proporsi di seguirlo e di descriverlo nelle sue linee più generali.

Dobbiamo ricordare che, primitivamente, il riflesso psichico è concentrato principalmente sul secondo e sul terzo termine; il sentimento sensitivo e la tendenza sensitiva sono così fortemente saldati da essere appena discernibili mentalmente, e la sensazione è la più oscura e indeterminata, la più povera di elementi e di figurazione, è una sensazione di contatto senza forma e senza localizzazione. Lo sviluppo psichico presenta due procedimenti essenziali: il costituirsi degli elementi psichici in una moltiplicità e varietà crescente di stati di coscienza, a cui si accompagna un isolamento progressivo dei medesimi, onde diventano oggetto di percezioni interne distinte; e lo spostarsi del suo centro

di gravità dai due ultimi momenti al primo, che è quello il quale acquista la maggiore ricchezza e determinazione di contenuto fino a diventare il denominatore comune degli altri stati di coscienza. Accade uno spostamento dal momento pratico al teoretico, dalla volontà alla conoscenza, che culmina nella coscienza umana; ma che non è senza una benefica reazione sull'adattamento pratico, per modo che anche questo se ne avvantaggia, e l'adattamento pratico umano è anche il più vario e perfetto. E non solo per quel che riguarda l'adattamento all'azione esteriore, ma anche ai nuovi ambienti spirituali che produce lo sviluppo della coscienza, e che questo sviluppo rende necessario. Le formazioni psichiche obbediscono a queste due leggi fondamentali, e ad una terza: che il carattere di fatalità e di inconvertibilità che caratterizza il riflesso psichico primitivo viene a mancare, sebbene faccia valere sempre alternatamente e velatamente la sua efficacia relativa. Essendo lo sviluppo psichico determinato dall'isolamento relativo dei suoi elementi e della loro formazione in una specie di totalità che acquista una relativa autonomia, nasce la possibilità che il sentimento possa avere una reazione causale sul pensiero e la volontà la possa avere sull'uno e sull'altro. E che i gruppi di stati di coscienza in cui gli elementi si sono trasformati possano avere tutte le possibili azioni e reazioni gli uni sugli altri. Inoltre questi gruppi si possono combinare a due a due, p. es. volontà e conoscenza, volontà e sentimento, sentimento e conoscenza, di guisachè pare che il terzo elemento manchi, sia assente, mentre esso è in realtà attenuato talvolta in guisa da riuscire inapprezzabile. Ciò si vede principalmente nella psicologia umana; e in questa l'atrofia relativa colpisce principalmente il secondo

momento, il sentimentale; perchè è utile dal punto di vista psicologico, che il sentimento sembri scomparire dal circolo della vita psichica, affinchè il lavoro psichico sia il più utile che è possibile; e ciò è reso possibile dall'azione deprimente che l'abitudine esercitò principalmente sopra di esso.

Una condizione essenziale dell'azione reciproca degli elementi della coscienza è lo sviluppo di questa in correlazione con lo sviluppo del suo contenuto. Non è facile determinare punto per punto, in tutto lo sviluppo della vita animale, quale questo sviluppo della coscienza sia in tutti i suoi particolari. La Psicologia comparata e la Psicologia infantile possono dar molta luce, ma si intende bene che queste due Psicologie non possono essere descritte scientificamente se non che dalle loro manifestazioni esterne, mentre sarebbe necessario di poterle rifare con la scorta di una percezione che le apprendesse in loro stesse. Mancando questa percezione, e dovendosi d'altra parte riserbare a queste due scienze la descrizione e la documentazione degli sviluppi relativi, noi ci dobbiamo limitare a indicare i momenti principali di questo sviluppo. I quali sono, a nostro modo di vedere, tre che denomineremo, *coscienza irrelativa*, *coscienza relativista*, *autocoscienza*. Il primo si occompagna agli albori della vita psichica, è quello delle infime specie animali e si ritrova nei riflessi semplici, nei composti e negl'istintivi. La coscienza irrelativa è la più povera forma della coscienza, e non si distingue dal suo contenuto se non come l'aspetto soggettivo di esso.

La coscienza relativista è quella che ha elementi psichici più chiari e più determinati e che è la loro unità. È una verità psicologica comunemente ammessa che la coscienza, nel suo aspetto soggettivo, è in ra-

gione diretta della varietà e della correlazione degli elementi del suo contenuto. A misura che questa varietà scema, scema, fino ad abolirsi, la consapevolezza. La monotomia, il monoideismo, il prevalere di un stato uniforme, non differenziato di coscienza, scema la chiarezza della coscienza anche dal punto di vista soggettivo. Nei vertebrati superiori, uccelli, mammiferi, la coscienza relativista è via via maggiore a misura che cresce la varietà dei loro stati di coscienza e delle loro connessioni. L'autocoscienza è la forma superiore, umana, della coscienza, è la sua massima soggettività, è la soggettività della coscienza esistente in sè e per sè; mentre nei gradi più alti della coscienza relativista animale è connessa col sentimento dell'organismo.

Nel primo grado della coscienza il riflesso psichico resta fatale ed inconvertibile. Nel secondo grado, diventano possibili delle relazioni tra gli stati elementari di coscienza diversi dal riflesso psichico primitivo; ma tali relazioni sono temporanee, transitorie, e ricadono in ultimo sotto la legge del riflesso psichico primitivo in corrispondenza con la speciale natura psicologica di ciascuna specie animale. Nel terzo grado, cioè nella coscienza umana, l'aspetto soggettivo della coscienza ha una forma di esistenza indipendente, la quale rende possibile, che identificandosi volta per volta ciascun lato elementare di coscienza con la coscienza soggettiva, l'autonomia di ciascuno stato partecipi all'autonomia dell'autocoscienza e si rendano quindi possibili, e in maniera permanente, tutte le forme di azione reciproca degli stati di coscienza tra loro.

Questo punto della nostra teoria è della massima importanza, perchè spiega il perchè della causalità reciproca degli stati elementari della coscienza, che è

stato sempre uno dei problemi più vessati della Psicologia. La volontà può operare sull'intelligenza e questa su quella, e il sentimento può operare su ambedue, e ambedue sul sentimento, perchè sono elementi di una sola funzione, la quale per l'autonomia relativa acquisita dagli elementi si può spiegare nelle forme più diverse. E perchè sono stati di un soggetto in sè uno che si rivela progressivamente come centro della evoluzione psichica e da ultimo come centro consapevole e in sè e per sè esistente. L'autonomia relativa degli stati di coscienza cresce come cresce la coscienza, ed è massima, per l' ultimo termine, la volontà, perchè è questa che si congiunge più strettamente con l'autocoscienza, ed appare come la *sua* potenza. La coscienza nella sua unità è, come abbiamo detto più volte, la *qualitas essentialis* del riflesso psichico, quello che lo fa psichico. L'autocoscienza, come forma finale, elevando la qualità essenziale ad entità per sè stante ed identificandosi principalmente con la volontà, trasferisce il principio della causalità psichica in questa e rende possibili tutte le reazioni della volontà sugli altri stati di coscienza elementari.

Non generi errore il detto che l'autocoscienza muta in ente una qualità; questo detto risponde alla forma nella quale si presenta la coscienza irrelativa, cioè non distinta *in atto* dal riflesso psichico. Ma la distinzione ci è già in potenza, perchè gli elementi sono tre e la coscienza è la loro unità. Ed è questa unità che si afferma distintamente nella coscienza relativista, e si eleva ad entità per se stante nell'autocoscienza. Sono dunque tre forme o gradi di esistenza, e non il mutamento della semplice qualità in entità.

Finalmente bisogna osservare che la causalità, oltre ad essere invertita, può essere abbreviata, senza che

la triplicità degli elementi apparisca sempre distintamente. Si può andare p. es. dal pensiero alla volontà, e da questa a quello, senza che apparentemente risorga il sentimento o abbia una funzione apprezzabile. E viceversa può il sentimento apparire come il determinante della volontà e del pensiero, senza che nel primo caso si possa avere un'azione valutabile del pensiero, e nel secondo della volontà. E può la volontà eccitare il sentimento senza partecipazione apprezzabile del pensiero, e il pensiero può eccitare il sentimento senza che si produca un atto di volontà se non allo stato nascente. È nella natura del riflesso psichico la possibilità di tutte queste particolari concentrazioni, di queste analisi e di queste sintesi parziali. La coscienza è facoltà di analisi e di sintesi anche su se stessa e su se stessa realmente.

Ma sempre tutti gli elementi della coscienza si riproducono allo stato iniziale, s'intende quelli che sembrano mancare. E sempre la causalità va dal primo al terzo termine; ma quale sia il primo, quale il terzo, quale il medio, non è più prestabilito e fisso come nel riflesso primitivo, per la relativa autonomia acquistata da essi, per la relativa concentrazione della coscienza su uno piuttosto che sull'altro. Perciò ciascuno può diventar determinante rispetto agli altri: ma sempre l'elemento che pare soppresso fnnziona allo stato nascente.

II. — Non sarà inutile, prima di studiare particolarmente l'azione reciproca degli elementi della coscienza, di insistere sull'unità della coscienza che la rende possibile. Non ci è soggetto più importante di questo nella vita psichica; la natura dell'unità che essa presenta in rapporto all'estrema moltiplicità. Sotto questo rispetto l'ordine fisico non presenta niente

di simile. Lo stesso organismo superiore biologico, il più centralizzato, non gli si può paragonare; perchè sebbene in esso le parti non esistano se non che nel tutto, e non abbiano significato fuori di questo e dell'unità sua, l'unità non esiste per sè, ma è il sistema che collega le parti e in vista del quale queste sono prodotte; e le parti, come quelle che sono spazialmente distinte e separabili, hanno un'esistenza propria. Esse possono, sebbene in limiti ristrettissimi, sopravvivere al tutto, e in limiti anche più ristretti entrare a far parte di altri organismi. Non è lo stesso dei fatti psichici, essi non esistono se non come *stati di coscienza*, e però non esistono fuori di quell' unità che è la coscienza, nè possono sopravviverle, nè entrare a far parte di altra coscienza. Essi esistono per l' unità e nell'unità; e tutti i tentativi fatti per cavare l' unità dalla loro composizione sono necessariamente falliti, perchè senza di essa non esistono. Perciò la Psicologia si è affaticata sempre intorno al problema di sapere in che questa unità consista. La Psicologia sostanzialista ha immaginato *l'anima sostanza*, e l'ha dotata di un certo numero di facoltà. E la Psicologia attualista ha posto, accanto alla percezione, l'*appercezione*, come una seconda vista, una percezione delle percezioni. Intesa diversamente da Leibniz, da Kant, e più recentemente dal Wundt, essa ha dato un altro nome ora alla sostanza psichica (Leibniz), ora alla sua unità attuale (Kant Wundt). Ma in verità non ci è una percezione delle percezioni. La percezione è perfetta in sè stessa e non ci è bisogno come di un secondo occhio che la veda; anche quando l'oggetto della percezione è una percezione, la percezione oggetto funziona come l'oggetto ordinario della percezione, non ci sono due oggetti ma uno. L'appercezione è nella stessa percezione, perchè ogni percezione è uno stato di coscienza.

Questa è quello che è lo sviluppo psichico in ciascuno dei suoi gradi; è coscienza irrelativa, coscienza relativista, autocoscienza nello spirito umano. Ma anche come autocoscienza, e dal punto di vista psicologico, non accompagna, come voleva Kant, tutte le rappresentazioni, se non nel senso che queste sono suoi stati; ma per essere presente a se stessa deve farsi oggetto di sè, la qual cosa non accade che momentaneamente e transitoriamente. L'autocoscienza esiste ordinariamente nella coscienza, nella forma dell'identità e continuità di questa, che è il fondamento di tutte le formazioni psichiche. Per essa sono possibili l'associazione psicologica, l'attenzione, la memoria, l'abitudine; e così il concetto, il giudizio, il ragionamento, le serie dei ragionamenti. E similmente le scienze, dalle più particolari alle più universali e comprensive, fino alla filosofia; e ancora le opere d'arte, dal fregio ornamentale alle più complesse creazioni superiori, come il gruppo scultorio, il quadro, il tempio, la poesia dal sonetto all'epopea lirica, la musica dalla canzone all'epopea musicale. È stato detto che la coscienza è come l'occhio che vede tutto ma non vede se stesso; e questo detto è in parte esatto, e confuta la teoria dell'*appercezione* che pretende di creare un altro occhio che veda l'occhio della percezione. Ma la similitudine, essendo tolta dall'organismo, cioè da un'esistenza spaziale, contiene sempre un elemento di falsità. Perchè la coscienza è un occhio il quale, a differenza dell'occhio fisico, vede sè mentre vede le altre cose e in quanto le vede. Essa si può fermare sulle cose o su se medesima, e quando si ferma su se medesima non vede le cose, e quando si ferma sulle cose non vede se medesima; ma in ambedue i casi veramente vede sè e le cose, perchè essa è sapere,

vedere (per continuare la similitudine); e le cose, in quanto sono sapute, non sono che sue modificazioni o stati. La coscienza, nel suo grado superiore di autocoscienza, è essenzialmente atto di distinzione di soggetto ed oggetto, ed è così fatta che l' uno non è senza l'altro; e, per tornare al paragone, è occhio che vede sè nel veder l'altro, e vede l'altro nel vedere se stessa. E perciò, per questo rispetto, il paragone con l'occhio fisico non regge. E non può reggere perchè la coscienza non ha esistenza fisica, non esiste come l'occhio in qualità di organo sussistente anche senza la visione; ma è occhio che è uno col vedere, con la visione.

Il *pragmatismo* ha spostato l' unità psichica e dall'appercezione o coscienza l'ha posta nella volontà e nell'azione, come se la volontà non fosse coscienza. In ciò esso ha fatto un cammino a ritroso, verso la forma primitiva della coscienza, quando il momento teoretico era quasi nullo ed era quasi tutto il momento pratico. Ma non pare che la sua teoria sia vera. Perchè la forma vera è quella che è comune a tutti gli stati di coscienza, non quella che s'identifica con uno di essi. Inoltre la forma perfetta è la finale non l' iniziale, e come il bambino non è l' uomo, così la coscienza appetitiva non è l'autocoscienza. Non è senza ragione che lo sviluppo psichico volga la coscienza verso l'elemento teoretico, perchè questo è il più vicino alla sua essenza espressa dalla parola coscienza. E d'altra parte è naturale che, posta la coscienza come autocoscienza, la volontà come momento soggettivo, attivo e transitivo, s'identifica con l'autocoscienza, più che non faccia qualunque particolare stato teoretico. L'unità della coscienza da una parte, e dall'altra l' unità del riflesso psichico, fanno oscillare la coscienza di sè, l'io, tra il pensiero e l'azione come termine iniziale

e finale. Ma sempre la conoscenza (sotto tutte le sue forme, dalla più elementare alla più complessa e organizzata), è il principio dell'azione; e questa è tanto più in ogni senso adattata, quanto meno s'intromette per snaturare, per falsificare la verità.

Data l'unità di coscienza e data l'unità degli stati di coscienza nel riflesso psichico primitivo, è data la ragione della loro costante correlazione. Conoscenza, sentimento e volontà sono in azione reciproca sempre; nessuno di questi elementi opera in maniera indipendente dagli altri. Non possiamo pensare diversamente senza che ne restino modificati il nostro modo di agire e di sentire; non possiamo trovarci in uno stato differente del sentimento senza che i nostri pensieri e le nostre volizioni non ne subiscano l'azione modificatrice, non possiamo volere in maniera differente, prefiggere nuovi fini alla nostra azione, orientare differentemente la nostra vita pratica, senza che ne siano modificati il nostro sentimento e il nostro pensiero. Viceversa se siamo fortemente impegnati in uno di questi stati di coscienza, ciò non accade senza un effetto di inibizione sugli altri. Un eccesso di sentimento scema o toglie la riflessione, ed un eccesso di riflessione scema o toglie il sentimento. Così nello stato di intenso dolore fisico o morale non possiamo nè pensare nè volere; e se proseguiamo una difficile dimostrazione, siamo privi di passionalità e di volontà. In questi casi è l'eccesso di un elemento di funzione nella funzione totale, che deprime gli altri: ma nello stato normale i diversi momenti si determinano reciprocamente.

I pedagogisti sanno che l'interesse (uno stato del sentimento) è la migliore condizione dell'apprendere; e d'altra parte i più intensi sforzi mentali esigono una

viva partecipazione della volontà. Ma la stessa volontà è tratta ad agire dal sentimento, secondo la sua duplice direzione, e dalla conoscenza.

III. — Determinato il fondamento, la possibilità delle formazioni psichiche, dovuta all'unità della coscienza nel duplice aspetto soggettivo e oggettivo, possiamo passare allo studio dei modi delle formazioni psichiche. La Psicologia ha avuto sempre la tendenza di attribuire all'associazione psicologica una funzione importantissima nelle funzioni psichiche, anche quando non l'ha creduto l'unico ed essenziale fattore delle medesime. Questa importanza non si potrebbe negare; e noi mostrando che l'unità della coscienza, nel duplice suo aspetto, è cagione della correlazione di tutti gli stati di coscienza tra loro e della loro azione reciproca, abbiamo portato la migliore conferma del valore dell'associazione psicologica nelle formazioni psichiche, giacchè l'associazione è il modo di manifestazione dell'unità di coscienza nelle stesse rappresentazioni. Essa è una funzione reale, e nella psicologia animale è la sola funzione sintetica insieme all'unità del riflesso psichico e a quella forma di unità soggettiva che accompagna lo sviluppo della coscienza relativista prima che diventi nell'uomo autocoscienza. L'associazione psicologica è il mezzo naturale di ristabilire l'unità, dopochè lo sviluppo psichico ha arricchito il contenuto della coscienza ed ha reso incoerente e convertibile il riflesso psichico primitivo.

Ma per associazione psicologica non intendiamo soltanto quella delle idee, come si diceva una volta o, come ora si dice, delle rappresentazioni: ma anche quella di queste, degli stati teoretici in generale, con gli stati di coscienza sentimentali e volitivi. L'apparenza per la quale in Psicologia l'associazione psico-

logica è stata concepita come *associazione di idee* tiene a parecchie cause. Una, che gli elementi teoretici sono i più differenziati, i soli oggettivi, e che la coscienza è rivolta principalmente e primitivamente all'oggetto. Un'altra causa è che la Psicologia studia principalmente e direttamente la coscienza umana e che in questa il momento teoretico ha raggiunto la maggiore ricchezza di contenuto ed è il centro della coscienza tutta quanta e il denominatore comune degli altri, cioè degli emotivi e dei volitivi. Un'altra causa è che in realtà l'azione dell'associazione psicologica è generale essa opera in tutte le sfere della coscienza, anche nelle superiori, nelle più altamente logiche, ed anche quando non è la funzione fondamentele, è una funzione necessaria; perchè anche i nessi logici, i quali suppongono altre condizioni psicologiche, come la coscienza di sè e l'astrazione, e l'azione della volontà e della scelta mentale, non sarebbero possibili senza l'aiuto dell'associazione psicologica.

Questa deve quindi considerarsi come un mezzo generale e fondamentale delle formazioni psichiche; ma non potrebbe essere il solo. Non si può difatti risolvere in essa tutte le formazioni psichiche superiori, come pretende una scuola psicologica, che ha avuto gran seguito: il concetto rappresentativo come il fantasma estetico, il giudizio, il ragionamento, la categoria. La mente ha delle funzioni direttive che la semplice associazione non riesce a spiegare con le sue leggi della somiglianza e della contiguità.

Tali sono le idee di sostanza, causa, tempo, spazio, numero; le forme dell'intuizione e le forme del pensiero, cioè le categorie, così le formali, come le formali-reali, e le categorie di valore. E queste funzioni direttrici collegano a loro volta non soltanto

le idee, ma anche le idee e i sentimenti, le idee e le volizioni, come si vede nei sentimenti estetici e morali, come nella volontà e nel carattere morale.

Anche limitatamente all'intelligenza, non potrebbero le leggi dell'associazione psicologica, le leggi di contiguità e di somiglianza, spiegare le formazioni logiche, la conoscenza in senso proprio e il progresso delle conoscenze, perchè la conoscenza cerca il simile nel dissimile e il dissimile nel simile: conoscere è assimilare e differenziare, e i sistemi di conoscenza, che sono le scienze, sono costruzioni astratte che non sono punto, come abbiamo dimostrato, delle copie mentali della realtà. Un concetto non può essere il prodotto dell'associazione psicologica, perchè quel nesso di elementi conoscitivi che esso è, è di diversa natura da quella associativa, è un nesso logico secondo il valore comparativo e quindi trovato delle sue note, e secondo l'ordine logico dei predicabili che è diverso sostanzialmente dal nesso associativo. Ma l'associazione psicologica ha una funzione importante, è attiva nella stessa formazione del concetto, perchè se, per ipotesi, mancasse gli elementi del concetto non avrebbero quella specie di *coalescenza* delle note in piani diversi e in diverso rapporto all'unità del concetto, e i concetti non si connetterebbero in sistemi perchè mancherebbero di quello che in fisiologia si chiama *tessuto connettivo* e che è rappresentato in Psicologia dall'associazione. Un sistema logico, a cominciare dal più elementare concetto, è anche un sistema associativo, sebbene secondo leggi proprie; e insieme l'associazione si prevale degli stessi nessi logici, ed è il mezzo di fissarli per procedere ad ulteriori e più complesse formazioni. Nella scoperta newtoniana della gravitazione universale, i fenomeni così diversi della

gravità terrestre e dell'orbita planetaria non si sarebbero presentati come unificabili alla mente di Newton, se questa non fosse stata sorretta dall'associazione per somiglianza; similmente una grande creazione estetica come la Divina Commedia, o una grande innovazione morale, come il Cristianesimo, non sarebbero stati possibili, se accanto alla fantasia artistica e alla facoltà dell'invenzione morale, non avessero operato le leggi dell'associazione psicologica. L'idea di un'opera d'arte suppone la facoltà artistica che non si lascia ridurre all'associazione, altrimenti tutti, anche l'animale, potrebbero essere artisti; ma suppone anche l'associazione come condizione generale, perchè senza di essa nessuna formazione psicologica potrebbe farsi e, fatta che sia, conservarsi.

L'errore della teoria dell'associazione psicologica comincia quando si pretende di fare di questa il solo mezzo delle formazioni psichiche e il solo mezzo che le conserva. Perchè l'associazione psicologica è una forza cieca e causale soltanto, capace di accostare gli elementi psichici, ma capace di accostarli secondo le leggi sue proprie.

Quando nuove leggi intervengono, essa si subordina a queste ed è quindi una funzione sussidiaria delle nuove funzioni che producono le nuove formazioni. Se non operassero che le sole leggi dell'associazione, le formazioni logiche di ogni ordine e grado sarebbero alla mercè del meccanismo psichico e potrebbero mutare continuamente secondo le leggi di questo. Così un composto chimico di una determinata affinità si conserva finchè non è posto in presenza di altri composti con gli elementi dei quali ha maggiore affinità.

Un altro errore della teoria dell'associazione è di considerare le formazioni psichiche come passive, e

di prescindere dalla cooperazione del soggetto. Ma anche nelle forme di coscienza inferiori all'anima e nei diversi gradi di sviluppo che esse presentano, l'azione specifica del soggetto non manca mai, sebbene sia assai diversa da quella che è nell'uomo. Ogni animale è un'entità psicologica determinata non solo come specie, ma anche come individuo. Ed è secondo questa natura determinata che l'associazione psicologica opera in esso nella genesi delle formazioni psichiche che gli sono proprie. Non si potrebbero dare ad un insetto le formazioni psichiche proprie di un mollusco, nè ad un uccello quelle proprie di un mammifero. Soltanto l'animale è un'entità psicologica in cui il fattore biologico è preponderante, e l'uomo è un'entità psicobiologica nella quale è preponderante il fattore psichico. La coscienza di sè, l'astrazione, il linguaggio, la preponderanza del fine conoscitivo sul pratico, o meglio la dipendenza del secondo dal primo, sono condizioni nuove, importano un organismo psichico diverso; e in questo l'associazione psicologica subisce le direttive impresse dalle nuove funzioni, dall'autocoscienza, dall'astrazione, dalle direttive nuove delle categorie conoscitive, estetiche e morali.

Bisogna inoltre considerare l'associazione psicologica in maniera più larga di quanto è consentito dalle sole leggi di somiglianza e di contiguità. Siccome gli elementi della coscienza rioperano gli uni sugli altri, così l'asociazione delle rappresentazioni può essere agevolata o impedita dai sentimenti concomitanti. L'amore, l'odio, la speranza, il timore, la pietà possono essere cause di reviviscenze, di connessioni, di eliminazioni di rappresentazioni indipendentemente da ogni rapporto di somiglianza o di contiguità tra le medesime. I fenomeni dell'*audizione colorata,* cioè del

richiamo di una sensazione di colore accanto a quella di suono, p. es. del color rosso in occasione dello squillo di tromba, può accadere perchè le accompagna lo stesso sentimento di eccitazione. È cosa di comune osservazione l'influenza del sentimento sul ritorno o sulla fuga delle rappresentazioni. Uno stato lieto e uno stato melanconico esercitano una forte eccitazione sopra rappresentazioni concordanti con essi, e viceversa esercitano un' inibizione spesso invincibile sopra quelle che sono con essi in contrasto. Il sentimento spesso è un vero tiranno che governa a suo modo la reviviscenza delle rappresentazioni.

Anche la volontà, divenuto elemento autonomo della coscienza, può avere iniziative e determinare speciali associazioni di stati di coscienza. Nello spirito umano è evidente che essa può dirigere il corso delle rappresentazioni, come può farle rivivere ed inibirle. Similmente nelle specie animali la direzione preponderante dei loro sentimenti sensitivi e delle loro tendenze opera e in maniera molto più coercitiva ed energica sulle loro rappresentazioni. Per l'unità del riflesso psichico, come per l'unità della coscienza, avvenuta la formazione relativamente autonoma degli stati di coscienza in gruppi dello stesso nome, le azioni reciproche degli stati di coscienza si possono svolgere in tutte le direzioni e in tutte le forme più complesse, generando delle associazioni che non obbediscono solo alle leggi della contiguità e della somiglianza.

Abbiamo detto che l'associazione psicologica si subordina alle forme di collegamento degli stati di coscienza di ordine superiore e non solo concorre a formarle, ma anche a conservarle. Ciò accade perchè essa congiunge la forza, che è propria delle cause e leggi naturali, a quella, sempre relativamente instabile,

dei legami dovuti alla riflessione e in generale alle funzioni psichiche perfettamente consapevoli e volontarie. Quella forza di resistenza che manifestano le formazioni psichiche di ordine superiore contro le tendenze innovatrici è dovuta in molta parte alla forza dell'associazione psicologica. Un sistema scientifico e filosofico ricevuto stenta ad essere radicalmente mutato e richiede un seguito non breve di dimostrazioni contrarie; similmente si mantengono contro i tentativi d'innovazione le scuole letterarie e le artistiche, le norme morali riconosciute, i sistemi legislativi e politici, fino al punto da rendere necessarie lotte, spesso secolari, per rovesciarli. I sistemi religiosi sono i più tenaci, intessuti come sono nel campo del subcosciente, almeno per la impalcatura profonda resistono alle innovazioni con tenacità che non è eguagliata da nessun altro sistema di idee.

Questa congiunzione dell'associazione psicologica con le direttive delle formazioni psichiche di ordine superiore si vede chiaramente nei casi patologici; anche in questi la psicopatia è come un'analisi fatta dalla natura stessa dell'organismo psichico e la forma della dissoluzione pone in più chiara luce la maniera della formazione. Le psicopatie sono in gran parte delle ribellioni dell'associazione psicologica alle leggi delle formazioni psichiche di ordine superiore, così nella vita mentale come nell'emotiva e nella morale. Le idee fisse, le monomanie, come le megalomanie o le lipemanie, così come gli eccessi morbosi del sentimento di cui le passioni sono le forme meno aberranti e similmente le *abulie* e le *iperbulie*, sono regressi delle formazioni psichiche superiori alle associative. Sono regressi anormali che infieriscono di più nelle coscienze più sviluppate. Gli animali quasi non ne

presentano traccia, nè dall' idiotismo in fuori, che accusa difetto di formazione, si riscontrano nel fanciullo. Ma anche in queste forme morbose resta traccia della subordinazione dell'associazione psicologica alle direttive di ordine superiore. Perchè le neo-formazioni psichiche, in cui consistono le psicopatie, conservano l' impronta delle formazioni che distruggono. Le psicopatie del guerriero non sono le stesse di quelle del prete, del diplomatico, dello scienziato o del poeta. E si possono riportare alla forma di coscienza di cui sono degenerazione, così per l'origine, come per la somiglianza che di essa conservano.

IV. — I modi d'azione del sentimento sulla conoscenza sono i più varii : il *tipo normale*, che dovrebbe segnare il rapporto comune e preponderante di questi due elementi di coscienza, è piuttosto una media astratta, anzichè una realtà. Nella psicologia degl' infimi animali l'azione va fatalmente e inconvertibilmente dal momento teoretico all'emotivo. Ma nell'uomo ha luogo anche l'azione inversa, e sotto tutti i gradi d' intensità, con variazioni da un individuo all'altro, e dalla forma normale alla morbosa. Si distinguono difatti i tipi emotivi e gl' intellettuali, ed ambedue variano secondo il sesso e secondo l'età. Anche nell'uomo normale le circostanze e gli eventi della vita possono turbare quell'armonia che del resto non si realizza forse in nessuno nella sua forma tipica.

Nella coscienza normale un' intelligenza povera di sentimento è fredda ed inerte ; e un sentimento che trascina ti produce uno scarso potere dell' intelligenza ad adattare i mezzi ai fini. Il sentimento è lo stimolo più efficace per l'acquisto delle cognizioni, e senza la forza del sentimento le idee non hanno efficacia pratica, e soprattutto non hanno potenza diffusiva e so-

ciale. La ragione non guida la storia se non a traverso il sentimento. E viceversa il sentimento, per la maggiore sua lentezza rispetto alla ragione, è ostacolo dalle idee nuove e principio di conservazione per le antiche. I conflitti di idee sono anche conflitti di sentimenti; e in questi non vince l'idea che ha la maggiore coerenza logica, ma quella che ha in favor suo la maggior forza del sentimento. Guidare l'interesse è il segreto di ogni successo dal politico al letterario; e se un'idea lanciata in un certo tempo non attecchisce malgrado la verità sua, è segno che le è mancato il sostegno dell'interesse, perchè le menti erano piegate in altra direzione.

Perfino la percezione varia secondo l'interesse che ci occupa. Uno stesso oggetto, p. es. un prodotto alimentare o un quadro, genera percezioni diverse: il primo nello scienziato, nel commerciante o nel cuoco, e il secondo nell'artista, nell'uomo d'azione o nell'uomo del volgo. Secondo che il nostro sentimento è di amore o di odio, gli elementi della percezione prendono rilievo diverso: tutto è bene o tutto è male, tutto è bello o tutto è brutto; la percezione si colora secondo la natura del nostro sentimento rispetto ad essa. Gli oggetti non risvegliano le stesse associazioni di idee quando siamo lieti o quando siamo melanconici. È noto quale influenza abbia il sentimento nel determinare il corso e la direzione delle nostre rappresentazioni. Quando siamo abbattuti o quando siamo fiduciosi il corso e la direzione delle nostre rappresentazioni sono lenti o rapidi, sono verso le idee che si accordano con la natura del sentimento e contro le discordanti. Il corso delle idee non è lo stesso negli uomini di diverso temperamento, l'opposizione maggiore è tra il sanguigno e il flemmatico, il collerico e il

melanconico. Ora il temperamento, dal punto di vista psicologico, dipende dal sentimento predominante. Secondo questo noi proviamo impressioni diverse dalla descrizione di un viaggio o di una battaglia ; o ci esaltiamo per l' idea dell'energia spiegata e per le difficoltà superate o ci abbattiamo per l'imagine dei dolori, delle privazioni, delle tenebre, dei terrori e delle morti.

A sua volta la conoscenza opera sul sentimento, ma in generale assai debolmente. Questo fatto potrebbe parere poco conciliabile con la connessione primitiva tra i due elementi del riflesso psichico ora considerati e con l'azione causale del primo sul secondo che in esso ha luogo. Ma si deve tener conto che nel riflesso primitivo l'elemento teoretico è o puro o quasi indiscernibile e il riflesso è concentrato nella tendenza, che è insieme sentimento e volontà. Quindi bisogna riconoscere, che l' idea chiara e distinta è un prodotto tardivo, una tardiva acquisizione della coscienza, la quale deriva dal crescere progressivo del contenuto teoretico e quindi dalla perdita della potenza impulsiva di questo. L'interesse teorico e il pratico sono antagonisti. Perciò si spiega anche che le idee, e tanto più le più astratte, le più determinatamente e chiaramente rappresentative, abbiano la minima potenza impulsiva. Pur non cessano di averla, e tanto più l'hanno quanto più eccitano il sentimento. D'altra parte il potere eccitatore delle idee rispetto al sentimento è provato dal fatto che ogni sentimento senza le idee è anonimo, e ogni sentimento suppone la sua idea, e come non è possibile eccitare il sentimento senza l' idea, così non è possibile ricordarlo, se non che mediante le idee con le quali fu associato. La cosiddetta *memoria affettiva* pura non esiste, e quello che l'ha fatta ammettere da taluni psicologi è che nella memoria il sentimento

può acquistare tale energia rispetto agli stati teoretici da rendere difficile il rintracciarli. Spesso l'elemento teoretico eccitatore è per sua natura oscuro e indeterminato, p. es. le sensazioni organiche, il sentimento dell'organismo nella sua indeterminatezza; anche perciò il sentimento varia secondo il sesso, secondo le età, secondo lo stato sano o malato, secondo la nutrizione. Può anche accadere che le idee eccitatrici si siano dileguate, mentre il sentimento, come è per natura, persiste, e può persistere sino al punto che noi siamo incapaci di dire determinatamente il perchè della nostra tristezza o della nostra gioia.

In taluni casi pare che il sentimento manchi di idee determinanti, p. es. nel caso delle emozioni che ci vengono dalla musica. Questa pare espressione diretta del sentimento, senza stati di conoscenza. Ma come la più umile musica non manca mai di elementi sensitivi, così l'emozione prodotta da una sinfonia di Beethoven prende forza da quell'indistinto mistero nel quale ci appaiono le idee che il grande musico ha voluto rivestire di armonie. Ad ogni modo nella memoria emotiva il richiamo dell'elemento rappresentativo è necessario, perchè la memoria importa il riconoscimento di quello che si ricorda, l'identificazione dello stato presente di coscienza con l'antico, e questo non potrebbe accadere senza elementi teoretici, perchè il sentimento è per sua natura così indeterminato da non essere ricordabile per se stesso. Altra cosa è il ricevere un sentimento, altra cosa è il ricordarlo. Dunque l'azione della conoscenza sul sentimento non si potrebbe negare, e in tutti i gradi d'intensità fino al martirio volontario per un'idea. Resta vero però che questa azione non è in generale così forte come la contraria. A causa dell'antagonismo che si produce

tra il momento teoretico chiaro e consapevole e il momento emotivo pel dirigersi dello sviluppo della coscienza sempre più verso il faro della pura conoscenza, accade che l'esercizio dell'intelligenza possa diminuire o abolire in certi casi la potenza del sentimento, e che lo stesso ragionare il sentimento possa essere buon mezzo di lenirlo.

Nelle forme patologiche può accadere che il sentimento prenda tale preponderanza da turbare in modo permanente la funzione del pensiero. La memoria si può esaltare o si può deprimere fino ad essere abolita, come mostrano i casi di coscienza alternante dovuti al cangiamento alterno del sentimento fondamentale corporeo, che è fatto di sensazioni e di sentimenti sensitivi. Anche l'immaginazione può essere eccitata in maniera anormale fino a produrre veri stati di allucinazione; e i nessi logici possono far luogo ad un corso disordinato di frammenti di pensiero. La mania e la malinconia morbosa sono due tipi opposti di turbamenti della coscienza teoretica. Nello stato religioso dell'estasi è l'intensità del sentimento religioso la causa che produce lo stato di monoideismo per cui la coscienza si assorbe nell'idea del divino, o specificamente in qualcuna delle sue rappresentazioni, di Gesù, della sua passione, della sua morte.

Che la volontà sia determinata dal sentimento è cosa che risulta dalla stretta connessione che essa ha col sentimento nel riflesso primitivo, c dal fatto che prima che l'autocoscienza riesca a costituirsi e a funzionare, il sentimento è il solo determinante possibile della azione. Ma anche l'esperienza della coscienza umana adulta ci mostra che il sentimento conserva nella massima parte dei casi il suo potere sulla volontà, e che il trapasso dalla coscienza teoretica alla religione

non ha luogo senza l'intermedia funzione, per quanto attenuata e dissimulata, del sentimento. Si sa anzi quali aspre lotte, raramente coronate da successo, la ragione debba impegnare per contenere l'efficacia del sentimento sulla volontà: il classico *video bona proboque, deteriora sequor* è espressione della relativa debolezza della ragione. Una forte volontà va per lo più congiunta con una forte emotività, sebbene sia vero che l'eccesso del sentimento produce il temperamento impulsivo, e che *l'abulia* deriva spesso dall'*apatia*.

Ci sono due forme di questa connessione della volontà col sentimento, l'immediata e la mediata. La prima è propria dei caratteri impulsivi, che si determinano secondo l'impressione del momento; la seconda, che diciamo dei temperamenti *volontarii*, è prova anche della reazione della volontà sul sentimento, e mostra in essa una qualche iniziativa. In questi temperamenti, per la congiunta azione della riflessione valutatrice col sentimento, la volontà si dirige a fini remoti, ma più importanti con i quali si collega un sentimento aspettante bensì, ma più resistente e più operativo. Se il fine remoto suscita un sentimento persistente e resistente si hanno quelle che diciamo abitudini della volontà.

A sua volta la volontà riopera sul sentimento con una doppia azione, di eccitazione o di inibizione; ma la sua azione è sempre indiretta, perchè o opera sugli stati conoscitivi che lo determinano, o opera sulle sue manifestazioni somatiche. Quindi un'emozione si può intensificare, se la volontà mantiene vive le rappresenzioni eccitatrici, o ne evoca delle nuove in sostegno, e fissa l'attenzione su di esse. E si può indebolire se la volontà, da sè o per altrui suggestione, si dirige ad altre rappresentazioni. La prima cosa da fare per

calmare una rissa, è di separare i rissanti, di portarli per vie opposte, e di farli pensare ad altro. Dante nel Purgatorio fa presentare imagini di mansuetudine ai violenti, e di coraggio e di energia agl' ignavi. Anche la repressione volontaria o artificiale della manifestazione delle emozioni le calma, come il loro acrescimento le intensifica. Il contrasto si mostra talora di sicura efficacia sedatrice; così se la cosa volge al tragico, il meglio, per frenarla, è di volgerla al comico.

V. — Ora tra la conoscenza e la volontà lo scambio di azioni e reazioni accade come pel sentimento, ed anche per esse hanno luogo delle formazioni psichiche. Che la conoscenza possa operare sulla volontà s' intende se si riflette che nell' unità del riflesso psichico la causalità va dalla prima alla seconda. Si badi anche a questo, che abbiamo detto più volte, cioè che, per l'economia della vita psichica, il momento emotivo è attenuato nella coscienza umana, fino a parere che manchi, e che l'idea si congiunge direttamente alla volontà.

Similmente l'azione inversa della volontà sulla conoscenza si comprende se si bada all' isolamento dei momenti del riflesso psichico, alla congiunzione della volontà con l' io, e al carattere attivo e transitivo dell'atto volontario; la volontà diventa allora la potenza dell' io, e come energia che è diretta non solo all'azione esteriore, ma anche al dominio sulle facoltà conoscitiva ed emotiva, specie sulla prima, pel potere dell'attenzione volontaria. Perciò non ha fondamento di verità la teoria che fa della volontà una facoltà *ideomotrice* non solo nel senso che le idee muovano la volontà, ma che questa, nel grado di volontà razionale, è una potenza di deliberazione e di azione connessa con l'esercizio della ragione, anche se gli stati teoretici che la determinano sono di ordine sensitivo.

Ma oltre a questa ragione generale, l'esperienza psichica ci dimostra l'azione diretta della conoscenza sulla volontà, quali che siano gli stati teoretici, sia sensitivi che ideali. Cercare la ragione di una volizione è d'ordinario cercare il suo determinante teoretico, perchè la ragione in causa importa la riduzione dell'elemento sentimentale ad una quantità inapprezzabile, e che perciò pare inesistente. La maggiore potenza motrice spetta alla sensazione; così la vertigine che ci prende alla vista dell'abisso è effetto della viva rappresentazione sensibile della caduta; così nella lettura la viva rappresentazione della parola ne può provocare la pronunzia in maniera più o meno completa.

Similmente la vista della danza, della marcia, del pugilato, dell'accompagnamento funebre, come il ritmo musicale, sia quello dei *crescendo* o dei *morendo*, sia quello variamente movimentato, producono in noi, e più ancora nei fanciulli e negli adolescenti, non ben provveduti di potere inibitivo, i movimenti corrispondenti. Le sensazioni che meglio manifestano questo potere sono le visive, le uditive e quelle di movimento. La suggestione del movimento per la rappresentazione del movimento è talora vivacissima; ma spesso questa suggestione può essere prodotta per l'azione del sentimento che s'interpone, per effetto dell'esperienza, tra l'elemento rappresentativo e il volitivo. Così parliamo di *visi da baci* o di *visi da schiaffi;* così la vista dell'amico o quella del nemico ci pongono negli atteggiamenti iniziali dell'amicizia o dell'odio. La forma patologica più istruttiva a questo riguardo è la *suggestione ipnotica*. In essa la volontà del paziente è soppressa; resta la volontà esecutrice e questa è connessa con lo stato conoscitivo, presentato dalla volontà dell'operatore, dalla quale viene il comando.

Un'altra forma di azione dell'elemento teoretico sul volitivo è data dall'imitazione. È nota quale sia la potenza della imitazione non solo nell'uomo ma anche nell'animale; nel primo essa è forse la causa psichica di azione più generale non solo nei fanciulli, ma anche negli adulti. La parola *moda* esprime l'imitazione regnante non solo nelle fogge del vestire ma anche nell'etichetta, nelle forme letterarie, artistiche, scientifiche, religiose. Tutte queste sono altrettanti esempii di azione diretta dello stato rappresentativo sul volitivo. La maggior parte del sistema delle nostre idee è preso da fuori per l'imitazione delle idee prevalenti nell'ambiente sociale nel quale viviamo; la più gran parte delle nostre idee sono *conformi* alle idee correnti; l'uomo vecchio si accomoda alle idee del suo tempo. Così l'imitazione è la causa della parte maggiore delle formazioni psichiche; il conformismo domina la coscienza e l'azione, la regola della vita nostra è modellata sull'altrui.

L'azione dell'imitazione comincia dalla prima fanciullezza; anzi l'adattamento pratico è il prodotto dell'imitazione non solo nel bambino, ma anche nei piccoli degli animali. La chioccia insegna ai pulcini di beccare, e l'uccello agli uccellini il volare, eseguendo i relativi atti e insegnando ad imitarli.

Similmente il bambino impara a camminare, a parlare, apprende in generale a rendersi padrone dei movimenti del proprio corpo, imitando i movimenti altrui segnatamente di quelli che ne hanno cura e promuovono in tutte le maniere il suo addestramento. In una età più avanzata l'imitazione diventa spontanea, indica una tendenza decisa del fanciullo medesimo; essa si fa anche senza modello presente, a memoria. Così i fanciulli imitano le marce dei soldati e le fan-

ciulle imitano gli atteggiamenti delle madri verso le loro bambole o nei salotti di ricevimento. Sulla persistenza dell' imitazione si fonda l'educazione dei fanciulli ed anche quella degli adulti, sebbene col crescere della età cresca l'autonomia della coscienza e con essa quella della volontà. Anche l'educazione degli animali, di cui si hanno esempi così numerosi nei circhi e nella vita ordinaria, si fonda sulla loro capacità imitativa, e questa è in proporzione del loro potere rappresentativo; perciò uno degli animali più completamente e più facilmente ammaestrabili è il cane. I primati sono spontaneamente imitativi donde la frase comune: *fare la scimmia.*

Se ora vogliamo approfondire la ricerca intorno alla causa dell' imitazione, vediamo che essa dipende dal fatto che ogni idea ha un sostrato motore e quindi un'efficienza motrice, sebbene non sempre riconoscibile, perchè in taluni casi debolissima. Ogni idea o rappresetazione è connessa con imagini motrici, e così le loro associazioni, per modo che non sarebbe possibile senza la produzione ideale dei movimenti corrispondenti, che l'estrema loro vivacità può tradurre in riproduzione reale. Una percezione si attenua a poco a poco e scompare, se è fissa; bisogna ripeterla, variarla, e così esercitare per un' idea ripetuti atti di attenzione perchè essa conservi la sua freschezza.

La connesione dell'elemento teoretico col volontario si vede anche meglio nel caso nel quale la volontà non opera esternamente ma internamente nella coscienza. Perchè anche in tal caso è necessario un lavoro di concentrazione di direzione, di passaggi alterni, a cui non sono estranee le rappresentazioni di movimento, sebbene esse abbiano un significato ideale che pare non presenti somiglianza col movimento reale.

Quei movimenti ideali sono però il sostrato della funzione ideatrice che non si compirebbe senza di esse; e per parlar più propriamente ne sono l'attuazione. Ed anche in questo caso non mancano del tutto i movimenti esteriori, perchè ogni modificazione del pensiero, ogni stato di coscienza si esprime sempre con atteggiamenti della persona, del volto, degli occhi; come d'altra parte non ci è movimento volontario senza rappresentazione del movimento che si esegue. La tanto predicata come meravigliosa *lettura del pensiero*, in quanto non è una mistificazione, non può consistere in altro che nella percezione di movimenti minimi esterni, mediati talvolta dal contatto. La cosidetta trasmissione diretta del pensiero non potrebbe essere indipendente dalla comunicazione delle vibrazioni dei centri psichici, sebbene di questa non si abbia nessuna dimostrazione scientifica.

Ma anche nel caso del pensiero per se stesso, non seguito da un àtto di volontà, non mancano del tutto i movimenti esterni. Perchè ogni stato di coscienza, se anche è puramente teoretico e di natura ideale, si esprime sempre con un atteggiamento della persona; il gestire che accompagna il parlare, e anche qualche volta il semplice pensare ne è prova. S' intende che l' importanza del movimento è diversa, quando è *un'azione* esterna, da quel che è quando è l'accompagnamento motore del pensiero, p. es. nel pensare una verità scientifica o nell' immaginare una situazione drammatica. Ciò nondimeno la volontà è una, sebbene possa avere gradi indefinitamente varii di manifestazione e questi possono consistere e intrecciarsi nel modo più vario. Tra l'attenzione rivolta agli oggetti esterni e quella rivolta a sè medesimo, ai propri pensieri, corre certamente differenza nell'espressione

fisica, ma hanno ambedue una espressione fisica, e quindi anche la seconda è connessa con reazioni motrici.

VI. — Dell'azione della volontà sulla conoscenza abbiamo più volte parlato e così della sua azione sul sentimento. Tornandoci sopra possiamo dire che nella psicologia umana questa azione si verifica nella forma vera, perchè solo in essa la volontà raggiunge la sua autonomia. La conoscenza non è possibile senza l'azione diretta della volontà sopra di essa, perchè ogni sua forma, elementare o sistematica che sia, è effetto di una *scelta* di elementi, che ha luogo sotto la direzione della volontà; un concetto e un sistema di concetti non si formano senza una direzione impressa al pensiero dalla volontà. Perciò esse si dicono formazioni volontarie. Le direttive teoretiche, diverse dall'associazione psicologica, suppongono un'autonomia del pensiero, che è nel suo fondamento psicologico un'azione volontaria.

La cosa apparirà meglio se consideriamo quei principii delle formazioni psichiche che sono certe funzioni della coscienza, senza le quali nessuno sviluppo psichico e quindi nessuna formazione psichica sarebbe possibile, cioè l'attenzione, la memoria, l'abitudine. In queste si distinguono due parti, due stadii. Il primo nel quale si verificano in maniera spontanea, il secondo nel quale si portano sotto l'impero della volontà. Il primo stadio prende tutto lo sviluppo della psicologia animale e si addentra nell'umana. Il secondo è proprio delle funzioni superiori della coscienza umana, che suppongono la coscienza di sè, l'astrazione, il linguaggio. S'intende però che anche dopo la coscienza di sè, possono sussistere un'attenzione, una memoria, un'abitudine non volontaria e mescolarsi con la volon-

taria ed operare congiuntamente con ricambio continuo di azioni.

È un fenomeno naturale che la nostra coscienza tende a concentrarsi su pochi elementi. Questa concentrazione è resa necessaria da quella che si dice *angustia* della coscienza, per cui un numero assai piccolo di elementi possono essere oggetto di percezione chiara e distinta. Questa tendenza sintetica dicesi attenzione della quale ci sono due forme, la spontanea e la volontaria. L'attenzione non è una facoltà ma una condizione della coscienza in relazione alle formazioni sue. Essa è dunque essenzialmente una limitazione del campo psichico, pel fine di una maggiore chiarezza del suo contenuto. Stante il gran numero di modificazioni oggettive e soggettive che la psiche subisce in ogni istante, si rende necessaria una sistemazione di esse nel presente, come una sistemazione nel tempo, nel passato: la prima è l'attenzione, la seconda la memoria. Questo lavoro, che è inconsapevole e continuo ordinariamente, ma che può essere anche consapevole e momentaneo, di *salto* fra gli stati di coscienza, è uno dei caratteri più spiccati delle formazioni psichiche; più propriamente è un mezzo necessario perchè esse vengano ad essere. La coscienza è un sintetico fluire di stati; e si muterebbe in una corsa disordinata e incoercibile senza il potere sintetico della coscienza nel presente e nel passato. Ma l'attenzione e la memoria importano l'ordinamento del contenuto, degli oggetti della coscienza soltanto, non importano l'ordinamento della coscienza nel suo aspetto soggettivo. Questo ordinamento è dato dall'*abitudine*. La quale importa la maniera di funzionare della coscienza dall'aspetto soggettivo, per la quale, mentre le direzioni psicologiche degli stati di coscienza nelle loro

diverse qualità (conoscenza, sentimento, volontà), e nelle loro relazioni e azioni reciproche, acquistano una certa stabilità, che rende inutile l' intervento della coscienza volta per volta, dà ad essa la possibilità delle formazioni ulteriori. Come la memoria meccanizza il contenuto della coscienza, ne è come l'archivio, così l'abitudine meccanizza la funzione sintetica della coscienza, e rende questa disponibile e adatta per altre sintesi, è l'archivio delle sue funzioni sintetiche.

L'attenzione è il principio delle formazioni psichiche nel presente, essa limita il contenuto della coscienza e rende possibili i loro collegamenti consapevoli portando la chiarezza della rappresentazione al grado maggiore che è possibile. Abbiamo già detto che ci è un'attenzione involontaria ed una volontaria. Anche l'attenzione che si dice acquisita per esperienza deve essere posta nella classe dell'attenzione involontaria. Il motivo di questa è sempre una eccitazione più o meno grande del sentimento. Dal punto di vista delle formazioni psichiche la loro azione è identica, ne produce tanto l' una che l'altra.

Non tutti gli psicologi ammettono che il carattere differenziale dell'attenzione volontaria consiste in ciò che sia determinata dalla ragione e non dal sentimento. E poichè la distinzione delle due forme d'attenzione non si potrebbe negare a titolo di fatto, così essi la spiegano come conflitto di gruppi rappresentativi, che cercano di prevalere sostenuto ciascuno da un sentimento, e che riescono a prevalere gli uni sugli altri lasciando nella coscienza il sentimento di una resistenza distrutta. Ma i due fatti del contrasto delle rappresentazioni e dell'attenzione volontaria hanno caratteri psicologici così diversi, che non si possono confondere. Essi appariscono anzi come antitetici, e la volontà non

si sente mai così passiva come quando assiste impotente ad un conflitto di rappresentazioni. Non ci è attenzione volontaria senza iniziativa della volontà, senza *voler* attendere, senza l'adozione, per dir così, di un determinato gruppo rappresentativo da parte della volontà. L'attenzione volontaria suppone raggiunta l'autonomia della volontà, e per conseguenza ridotto al minimo psichico il potere del sentimento. Suppone anche che la volontà si possa esplicare come potenza contro il sentimento. Abbiamo visto come, raggiunta l'autonomia della volontà, questo diventi possibile. Diventa possibile non perchè il sentimento sia spento, ma perchè può rivivere dalla volontà stessa, come un interesse suo, dalla volontà razionale e per un interesse razionale. Sarebbe erroneo credere che un'attenzione volontaria esista in una forma fissa, tipica; i gradi dell'azione della volontà sul sentimento e sulla conoscenza possono essere varii indefinitamente, dal minimo al massimo di approssimazione al tipo, ma l'attenzione è volontaria se e nella misura nella quale sostituisce il determinante razionale all'emotivo, a misura che si accentua il carattere di attività e l'iniziativa della volontà. Una conferma del carattere dell'attenzione volontaria si ha dalle forme patologiche dell'attenzione; queste sono di due forme, di ipertrofia e di atrofia, ma mentre la seconda colpisce tutte le forme dell'attenzione, la prima affetta soltanto l'attenzione spontanea. Questa soltanto patisce esagerazione, l'altra non può patire che un regresso evolutivo, una degenerazione regressiva.

Ma checchessia di questa discussione è fuori dubbio che l'attenzione è principio di formazioni psichiche consapevoli, e poichè le inconsapevoli la suppongono, così si può dire che l'attenzione sia il primo principio

delle formazioni psichiche. La riprova se ne ha in questo, che essa si manifesta nella vita animale contemporaneamente allo sviluppo psichico. Quando la sola formazione psichica è il riflesso psichico primitivo, non ci è luogo a formazioni psichiche. L'inizio dell'attenzione nel regno animale coincide con gli albori della differenziazione psicologica; deve essere in qualche modo interrotto il legame naturale, perchè si produca la funzione destinata a ristabilirlo in altra forma perchè la vita psichica permanga e si accresca. I naturalisti riconoscono chiaramente l'esistenza dell'attenzione negli artropodi, per es. nel ragno cumune, ma poichè quella riconosciuta è già una forma relativamente perspicua di attenzione, è probabile che le forme più elementari si debbano ricercare anche prima e più in basso nella scala animale.

La memoria è l'organizzazione della coscienza nel tempo; organizza gli stati di coscienza perchè ne sia possibile non solo la rievocazione, ma anche il riconoscimento. È evidente, che senza la memoria non sarebbero possibili le formazioni psichiche. Una coscienza che vivesse solo nel presente, ne sarebbe del tutto incapace, anche di quelle dovute all'associazione psicologica e all'attenzione, non solo perchè queste non le potrebbero conservare, ma anche perchè non avrebbero il tempo di formarle. La coscienza non ha altra forma d'esistenza che la temporale, e perciò senza la memoria non potrebbe esistere. La memoria è principio di formazioni psichiche non solo perchè è essa stessa una formazione psichica, cioè una certa sistemazione degli stati di coscienza nella coscienza, ma perchè è la condizione necessaria di ogni umana formazione, in quanto presenta all'attenzione, insieme alla percezione (che del resto la implica), gli elementi necessarii per le nuove formazioni.

La memoria si distingue dalla semplice reviviscenza delle rappresentazioni perchè importa due cose; la riproduzione di uno stato di coscienza passato in guisa che lo stato riprodotto gli somigli il più esattamente che sia possibile sotto il rispetto oggettivo; la riproduzione di essa coi suoi associati in numero e qualità sufficiente perchè ne sia possibile il riconoscimento, e possibilmente la sua collocazione nel tempo. Occorre che gli associati della rappresentazione riprodotta non siano in tutto gli stessi di quelli della rappresentazione primitiva, perchè in tal caso non la ricorderemmo, la rivivremmo. È la mistura di elementi presenti e passati quella che fa che essa sia *ricordata*. Talvolta il riconoscimento non è esatto, ci è solo l'oscuro sentimento che si è avuto altra volta. Può però diventarlo a misura che possiamo rievocare gli associati primitivi, p. es. indicare le circostanze di tempo, di luogo, di persone, alle quali il ricordo si riferisce.

La memoria è non solo principio di formazioni psichiche, ma è anche in sè una formazione psichica. D'ordinario essa è *sistematica*. La memoria *asistematica*, quella che certuni presentano, memoria di cose, di aneddoti, di nomi, date, motti, poesie, fatta di associazioni parziali, qualche volta fissate artificiosamente e quindi non propriamente asistematica, è parziale. La memoria dipende quindi dall'associazione e dall'attenzione; ma dipende anche, e per conseguenza, dalle forme prevalenti di attenzione e di associazione propria di ciascun individuo secondo il sesso, l'età, la professione, ed anche secondo la specie. Ciascuno ha una memoria migliore per tutto ciò che si riferisce alle sue tendenze, abitudini, occupazioni ordinarie. Ci è una memoria sportiva, commerciale, storica, erudita, politica. La memoria è un lavoro di

selezione necessario per l'organizzazione degli stati di coscienza: se di tutto ci ricordassimo, ci troveremmo così a mal partito come se di tutto ci dimenticassimo.

Anche singolarmente prese, le rappresentazioni ricordate subiscono un'abbreviazione, un raccorciamento, dovuto all'omissione di un gran numero di elementi presenti nelle percezioni. L'interesse è il miglior mezzo di ricordare, perchè è stato l'organizzatore della memoria. Esso può determinare perfino delle memorie temporanee, che durano cioè finchè dura l'interesse. Lo scolaro sa bene la lezione finchè l'ha ripetuta o fino al tempo dell'esame; all'avvocato accade lo stesso per una teoria di balistica o di anatomia che gli serva per una difesa. Sono delle memorie speciali *coatte;* e la prova è che quando il momento buono è passato ci sentiamo come liberati.

L'organizzazione della memoria va dalla memoria subcosciente ed organizzata nella subcoscienza, che fu solo da principio cosciente e nei gradi più varii di oscurità e di indeterminazione, alla memoria consapevole degli stati di coscienza più prossimi. Quest'ultima forma, sebbene sia la più vivace, è la più instabile, perchè è la meno organizzata o non ancora organizzata; la prima invece è la più organizzata e perciò la più stabile, e tra le due si svolge tutta la serie delle organizzazioni mnemoniche degli stati psichici. I ricordi più recenti, sebbene siano i più vivaci, sono i più soggetti a subire l'azione distruggitrice del tempo, perchè non sono ancora organizzati. Al disotto di questa prima memoria si trova quella di stati consapevoli ed organizzati, p. es. una scienza o una lingua imparate; più giù stanno le memorie imperfettamente coscienti, ma più saldamente organizzate, p. es. quella della lingua materna. Più giù sta la memoria più saldamente organizzata ed af-

fatto incosciente p. es. quella del danzatore o del suonatore; più giù ancora quella ancora più saldamente organizzata e affatto subconsapevole, dello scrivere, del camminare ecc. E da ultimo e più profondamente sta la memoria della specie, l' istinto.

Posta questa organizzazione, somigliante alle stratificazioni terrestri, che è già di per sè una formazione psichica naturale, è posta la possibilità delle formazioni ulteriori. Il detto, *tantum scimus quantum memoria tenemus* è vero, e dice che senza la memoria non sarebbero possibili le formazioni ulteriori. Essa è come l'archivio della coscienza, che mantiene l'adattamento pratico della psiche da una parte e porge dall'altra alla coscienza le antiche all'occasione delle nuove percezioni e delle nuove ideazioni.

Come l'attenzione così anche la memoria non è contemporanea degli albori della vita animale. Questa non possiede che la sola memoria *organica*, non possiede la memoria psicologica che è essenzialmente rappresentativa. Occorre un certo sviluppo psichico, correlativo alla centralizzazione del sistema nervoso, perchè la memoria psicologica si sviluppi ; e corrispondentemente si sviluppa l'attività ideativa sotto tutte le forme ; similmente, nella vecchiezza, l'attività ideativa è impedita anche pel regresso della memoria. La correlazione non è assoluta ; può nell' uomo colto la memoria essere relativamente debole e viva l' intelligenza ; e viceversa una pronta e viva memoria accompagnarsi con un' intelligenza debole. Ma ciò accade perchè le formazioni mnemoniche sono associative, e quelle dell' intelligenza sono logiche. Pure, dopo tutto, resta il fatto che una debole memoria impedisce l' intelligenza, come una viva memoria la favorisce, perchè è la memoria quella che fornisce all'intelligenza non

solo gran parte dei materiali delle sue costruzioni, ma anche le costruzioni già fatte che sono mezzo delle nuove costruzioni.

Come l'attenzione e come la memoria, l'abitudine è la condizione necessaria di ogni sviluppo psichico, cioè delle nuove formazioni nel campo della coscienza. In se stessa considerata può essere o una formazione psichica passata al grado di formazione organica o una formazione psichica rimasta tale, ma consolidata in guisa da rendere possibile che l'attenzione (la quale è il mezzo delle nuove formazioni psichiche), sia liberata dall'occuparsi delle antiche. Essa è di due specie, organica e psichica. La prima riguarda i movimenti volontarii, la seconda le diverse attività psichiche in loro stesse.

Diciamo abitudine organica quella che educa i movimenti volontarii ; essa ha tanto maggiore importanza quanto maggiore è l'elevazione dell'animale nella scala psicologica. Negli animali inferiori non ci sono propriamente abitudini, ma istinti ; e negli stessi animali superiori l'abitudine tende a trasformarsi in istinto senza riuscirvi, perchè l'abitudine individuale non potrebbe creare l'istinto, che è specifico e per tal modo relativo alla riproduzione e alla nutrizione soltanto. Occorre quindi, perchè l'abitudine nasca, che le funzioni psichiche si siano differenziate anche più di quanto occorra per l'attenzione e per la memoria, e che abbiano acquistata una certa potenza indipendente di direzione, che ne rende possibile l'educazione. Perciò la maggiore importanza d'azione spetta all'abitudine nella psicologia umana ; che è quella che presenta un numero enormemente superiore di differenziazione rispetto alla psicologia animale. L'abitudine è in generale il sostitutivo dell'attenzione, tende a

liberare questa dall'ufficio direttivo, ed è la potenza attuale di compiere atti relativamente complessi, sia di movimenti esterni volontarii, sia di ripercorrere in maniera abbreviata con atti di coscienza sintetici un procedimento psichico o una formazione psichica senza indugiarsi nei particolari, nelle transizioni, nei nessi secondarii. Così l'attenzione è resa disponibile per ulteriori formazioni psichiche, le quali possono a loro volta diventare abitudini e dare la possibilità di formazioni sempre nuove, in limiti certamente definiti, ma non determinabili. Questa seconda forma di abitudine, come quella che è propria della coscienza, si dice abitudine psicologica. L'abitudine organica ha certamente una causa organica, che è la migliore permeabilità e connessione delle vie motrici centrali e periferiche del sistema nervoso. L'abitudine psicologica ha probabilmente anch'essa una causa organica, ma poichè questa non è nota ed è invece noto il suo aspetto psichico, la causa immediatamente certa è che l'esercizio sviluppa la funzione. Studiamo intanto tanto l'una che l'altra e, com'è naturale, più la seconda che la prima.

L'abitudine organica rende più precisi i movimenti volontarii e scema la fatica nell'eseguirli. L'importanza di questo effetto è grandissima, e tanto più grande quanto maggiore è l'elevazione della psiche nella scala animale ed è massima per l'uomo. Se l'abitudine non lo ponesse in grado di fare presto e bene e senza la necessità di attendervi le molte cose che deve fare, camminare, parlare, leggere, acquistare le abilità tecniche innumerevoli necessarie ad una civiltà progredita, questa non potrebbe sussistere. L'abitudine diminuisce l'attenzione necessaria per operare; e però la rende disponibile per altri oggetti. Così

all'abile schermitore e all'esperto musicista basta un'occhiata fugace all'avversario o alla carta musicale per eseguire complicatissimi movimenti offensivi o difensivi, o per cavare dall'istrumento un nembo di note.

L'abitudine psicologica, sostituendosi all'attenzione, la rende disponibile per altri oggetti e così rende possibili le nuove formazioni psichiche. Inoltre essa educa qualunque funzione psichica e lo stesso potere dell'attenzione, e quindi fa che esse compiano sempre meglio la loro funzione formatrice. Essa non solo diminuisce il carattere volontario e consapevole delle funzioni psichiche, ma le perfeziona. Così l'esercizio dell'attenzione la rende più penetrativa e accresce la capacità percettiva, che è in ragione diretta dell'esercizio dell'attenzione. Che la facilità a commuoversi sia effetto dell'abitudine e che la potenza del fantasticare cresca con l'esercizio, è cosa di ordinaria esperienza. Il potere della riflessione si affina con l'uso, e diventa più analitico e più sintetico, cioè guadagna nel numero e nella composizione degli elementi. L'esercizio della memoria sviluppa la memoria, e la sviluppa nella direzione dell'esercizio; così si educano le forme prevalenti di coscienza in ciascun individuo, la scientifica, la storica, la religiosa, la morale. Ogni costruzione stabile della coscienza si risolve infine in abitudine dell'intelligenza.

Ma in nessun'altra facoltà si manifesta meglio l'efficacia formatrice dell'abitudine che nella volontà. Anche nell'animale l'abitudine è un mezzo conservativo e insieme propulsivo del suo potere volontario. Il cavallo di battaglia continua le evoluzioni secondo le indicazioni della tromba anche se il cavaliere è caduto; e la belva uscita fuori della gabbia accidentalmente

striscia indietro per rientrarvi. Nella società umana è l'abitudine che lega gli uomini ai mestieri anche più ingrati, che li affeziona ai luoghi anche più inospitali, agli ardori dei tropici come ai geli delle regioni polari; è essa che mantiene nella società la distinzione delle classi, che protegge la civiltà dai ritorni della barbarie. È essa che mantiene ciascuno nell'ambito di vita adottato, che lo costringe a combattere la battaglia della vita nella posizione scelta o in quella che gli è toccata in sorte. Nelle abitudini psichiche e psicologiche d'ogni specie si vedono quelle che si potrebbero dire *linee di clivaggio* delle formazioni psichiche quasi non meno fisse di quelle dei cristalli; e che tali rimangono talora nonostante le sopravvenute mutazioni nelle vicende della vita.

L'importanza delle abitudini è massima dal punto di vista morale; perciò è necessario creare e mantenere le abitudini del bene contro le contrarie. Per le abitudini morali che sono *pratiche*, l'esercizio consiste nella pratica; la teoria non basta. L'abitudine è la sistemazione delle funzioni psichiche in determinate direzioni, è la formazione psichica nel suo assieme. Col crescere dell'età le abitudini diventano quasi immodificabili, e, quando in età avanzata cominciano a disfarsi, è lo stesso organismo psicofisico quello che si avvia al disgregamento.

VII. — Se vogliamo cavare una conclusione generale dal nostro studio sulle formazioni psichiche, questa è che la coscienza si presenta sempre come attività sintetica. I singoli elementi non sono distinti se non per essere sempre di nuovo congiunti in una direzione, sia permanente, sia variabile. Ogni formazione psichica è un conato in una direzione, che unifica elementi della stessa classe o di classi diverse, rap-

presentazioni, sentimenti, volizioni. E non soltanto elementi di coscienza attuali ma anche attuali e passati, consci e subconscii. La tendenza dell'analisi scientifica a separare gli elementi e a considerarli come parti per sè stanti che si compongono esternamente in un tutto, ha reso difficile di intendere che la coscienza è come una corrente nella quale mai un elemento di coscienza esiste per sè, separatamente dalla corrente, dalla sua direzione, velocità, massa, pressione. La psicologia analitica ha troppo particolareggiato e separato, specie la teoria dell'associazione e quella delle facoltà. La coscienza è sempre una sintesi in atto che può essere povera e ricchissima di elementi di ogni specie psicologica, che procede in una direzione. La teoria delle *masse* (di rappresentazioni) appercipienti ha del vero se è integrato col concetto dinamico della direzione e della conservazione, del formarsi e del dissolversi, continuamente intrecciati. Così nel parlare o nel leggere non abbiamo presenti i singoli elementi del discorso, fonetici o grafici, ma ciascuno di questi prende il suo posto nel discorso, tanto più sicuramente quanto meno sono oggetto di atti distinti di coscienza. Le parole di un discorso o di una lettura sono integrate dal contesto, così come nella visione stereoscopica la terza dimensione è integrata da immagini superficiali.

La percezione di un albero, di un quadro, più ancora quella di una melodia, di una lettura, o dello svolgimento di un dramma, ha bisogno di continue integrazioni percettive, le quali non solo sostituiscono le impressioni che mancano, ma unificano le presenti e le assenti in una direzione determinata, in un tutto, con la congiunta attività non solo della nostra attività rappresentativa, ma anche del tono del nostro sentimento e della direzione della nostra volontà.

Uno stato di coscienza non è mai così geometricamente definito da avere una fisonomia isolata; è sempre elemento di un tutto maggiore e subisce l'azione determinante del tutto, e ancora dello stato generale del soggetto, del suo dinamismo abituale o momentaneo, del suo passato come del suo presente, della sua volontàcome del suo sentimento. Questa facoltà sintetica della coscienza è quella che dà l'essere alle sue formazioni particolari, e che rende possibili quelle via via più generali. L'impressione generale di un'opera d'arte, di un sistema scientifico, di un'epoca storica, letteraria o politica, sono formazioni soggettive, nelle quali gli elementi sono connessi con un tessuto connettivo, e in una direzione che sono proprii della coscienza, ma tutto, dagli elementi ai nessi, alla direzione, deriva dalla coscienza, perchè è atto suo. La coscienza cerca sempre l'unità e, se la materia è ribelle, si sente disorientata e disgustata. Siccome nella scienza della natura esteriore l'intuizione spaziale è fondamentale, così in essa la ricostruzione analitica ricompone la realtà a parte a parte. E poichè l'analisi è il mezzo generale della conoscenza scientifica, così anche nelle scienze dello spirito adoperiamo lo stesso procedimento e non lo abbandoniamo neppure in Psicologia. E crediamo che anche in questo campo tutto procede nello stesso senso della fabbricazione umana, che aggiunge estrinsecamente le parti alle parti. Invece l'evoluzione creatrice procede anche nella natura esteriore con continuità produttiva, dalle nebbie di materia primitiva onde si generano i mondi fino allo sviluppo dell'organismo da un germe. Ma in nessuna forma di sviluppo il procedimento dinamico è più riconoscibile di quello che sia nelle formazioni psichiche. Queste accadono solo nel tempo, e sono possibili solo perchè la co-

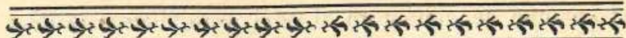
scienza congiunge il passato al presente e determina il futuro con quella forma di unità che è il suo carattere di essere presente a se stessa in tutti i suoi stati. Nelle formazioni psichiche non ci è niente di esterno; la coscienza è inseparabile dagli stati, questi sono inseparabili dalla coscienza. Le formazioni si distendono nel tempo con vicenda alterna o con contemporanea esistenza di coscienza e di subcoscienza, con un lavoro continuo di sintesi e di sistemazione di elementi di coscienza che la coscienza stessa ha prodotti.

Riepiloghiamo lo studio finora fatto delle formazioni psichiche. Esso ci ha portato dal riconoscimento del riflesso psichico primitivo e dei suoi elementi a quello dello sviluppo psichico che consiste nella progressiva differenziazione degli elementi primitivi in loro stessi e tra loro, e quindi nell'autonomia relativa che questi elementi differenziati acquistano gli uni rispetto agli altri e che rende possibile la loro azione reciproca. Dopo ciò mostrammo che le formazioni psichiche non sono le *copie mentali* della realtà, ma l'assimilazione di questa alle forme della coscienza, perchè la realtà diventi termine di adattamento e da ultimo termine di conoscenza. Vedemmo che il primo modo delle formazioni psichiche è dovuto all'associazione psicologica, la quale dipende dall'unità di coscienza e dall'unità del riflesso psichico. Ma mostrammo che sebbene la sua azione si estenda dal principio alla fine della vita psichica e sia in certi suoi stadii il mezzo essenziale, e in certi altri un mezzo cooperante necessariamente alla loro genesi e alla loro conservazione, non è il solo. L'individualità psicologica del vivente animato è quella che dà all'operazione la direzione fondamentale, alla quale l'operazione si subordina. Ma oltre all'individualità psicologica, altre direttive delle for-

mazioni psicologiche sono date dall'attenzione, dalla memoria e dall'abitudine che sono funzioni ordinatrici del contenuto psichico e dell'esercizio delle funzioni psichiche. L'attenzione è principio delle formazioni psichiche nel presente; la memoria è principio delle formazioni psichiche che connettono il presente al passato psichico; l'abitudine è principio di formazione che connette le funzioni psichiche passate alle presenti nel loro esercizio e nella loro potenzialità.

Finalmente abbiamo posto in rilievo il carattere sintetico della coscienza nella sua maggiore generalità, la tendenza sua a sintesi sempre maggiori e il disgusto se la sintesi non riesce. Ponemmo in guardia i psicologi contro le abitudini analitiche ereditate dalle scienze naturali e contro quelle generate dalla intuizione spaziale che, essendo la forma materna dell' intuizione, la penetra dal principio alla fine e s' insinua nel pensiero e nel linguaggio. Perciò la concezione meccanica pare la più naturale e la più chiara, come è la più conforme ai procedimenti della fabbricazione umana. Ma lo sviluppo creativo della realtà è diverso, è un dinamismo che genera per differenziazione le forme sempre più complesse e superiori. Ciò accade in maniera anche più evidente ed originale nelle formazioni psichiche; perchè in esse le formazioni non hanno esistenza se non che nel tempo e la coscienza è insieme la materia e l'artefice delle sue formazioni.





CAPITOLO XVI.

Le formazioni psichiche fondamentali della Psicologia umana

I. — Nello studio fin qui fatto degli elementi e delle formazioni psichiche, abbiamo determinato i primi e riconosciuto le forme generali e la direzione delle seconde. Abbiamo potuto ritrovare gli elementi mediante la risoluzione della formazione psichica primitiva, che è il riflesso psichico, e così abbiamo verificato che gli elementi non preesistono, non sono atti o funzioni per se stanti, ma elementi della funzione psichica originaria, che è il riflesso psichico corrispondente al riflesso fisiologico di cui è la maniera di essere nel senso interno. Abbiamo quindi verificato che lo sviluppo psichico consiste nella differenziazione del riflesso psichico primitivo, nell'autonomia progressiva dei suoi elementi, e nello spostarsi progressivo del centro del riflesso psichico dal terzo elemento (volitivo) al primo (conoscitivo). La differenziazione e il progressivo arricchimento della coscienza si fa principalmente nel momento o elemento della conoscenza, che diventa

il comune denominatore di ogni altra differenziazione degli altri due, sentimento e volere. La direzione dello sviluppo psichico è verso la conoscenza, ma ciò non è a danno degli altri due elementi, bensì a loro vantaggio, perchè ogni loro sviluppo è dipendente e condizionato dallo sviluppo del primo.

Entrando più oltre nel modo di tali formazioni, facemmo rilevare l'azione reciproca degli elementi della coscienza dipendente dalla loro autonomia relativa e dall'unità della coscienza. Mostrammo che le formazioni psichiche non sono le copie mentali del mondo esterno; e che sebbene siano dominate tutte dall'associazione psicologica, pure questa forma generale delle formazioni psichiche, che è dipendente essa stessa dall'unità di coscienza, non è la sola attiva, ma suppone la natura biopsicologica del soggetto e che, nello sviluppo psichico, la natura psicologica diventa progressivamente preponderante, sebbene non si distacchi mai completamente dalla biologica. Ciò si vede anche da questo, che le condizioni essenziali delle formazioni psichiche sono tre specie di atteggiamenti della coscienza rispetto ai suoi stati, cioè l'attenzione, la memoria, l'abitudine; e che la sua funzione generale e fondamentale è la sintesi. Questa è sempre la forma finale, di cui l'analisi non è che il mezzo, sebbene sia mezzo necessario, non solo perchè la sintesi importa che preesistano elementi differenziati, ma anche perchè la sintesi è tanto maggiore, tanto più comprensiva, quanto maggiore è il numero e la differenziazione degli elementi presentati dall'analisi.

Se ora passiamo a ricercare le formazioni psichiche fondamentali della psicologia umana, dobbiamo per riconoscere quali esse siano, attendere prima di tutto ai caratteri differenziali della psicologia umana dal-

l'animale ed alla gradazione fondamentale che essa ci presenta della sensibilità e dell'intelligenza. Rispetto alle prime accettiamo dalla psicologia comparata e dalla psicogenia, alle quali spettano le discussioni e le analisi relative, che esse sono tre, due essenziali ed una strumentale; le prime sono la coscienza di sè e la facoltà dell'astrazione; l'ultima è il mezzo di fissare gli elementi e le formazioni psichiche in simboli che li rendono sempre rievocabili e che per natura sono i loro segni fonetici o, in una parola, il linguaggio. In secondo luogo, ammesso che la sensibilità sia la prima forma della coscienza, noi dovremo cercare in essa le formazioni fondamentali, quelle che costituiscono le sottostrutture fondamentali, le quali reggono tutte le strutture superiori e sono, per così dire, la lingua materna dell'intelligenza.

Queste formazioni fondamentali della psicologia umana non possono essere altro se non quelle che si dicono forme fondamentali della sensibilità o intuizioni pure, per distinguerle dalle intuizioni sensibili. Esse sono tre: lo spazio, il tempo, il movimento. Per la Psicologia quello che più propriamente la riguarda è la loro formazione. Le altre due quistioni fondamentali, quale è dal punto di vista della teoria della conoscenza la loro natura, quale è il loro valore conoscitivo, cioè se sono corrispondenti a realtà che esistono fuori di esse, sebbene connesse con l'origine psicologica, riguardano più specialmente la dottrina della conoscenza e non potrebbero essere risolute dalla Psicologia che studia le formazioni psichiche dal punto di vista soggettivo. Nondimeno il problema psicologico è strettamente intrecciato con gli altri due, col primo, perchè è l'analisi psicologica che deve dimostrare la necessità dell'intervento di una funzione su-

periore nella loro formazione; col secondo, perchè deve dimostrare quale è il contributo delle sensazioni alla formazione di quelle rappresentazioni, e come se, pur superando la portata della sensibilità, esse non siano delle forme puramente soggettive. Alla Psicologia spetta poi il compito di mostrare che senza queste formazioni fondamentali, le formazioni superiori dell' intelligenza non sarebbero possibili e, in una parola, che senza di esse non sarebbe possibile il pensare. La prova è data da questo, che pur essendo le forme del pensiero diverse da quelle dell' intuizione o della sensibilità, sono ad esse così strettamente collegate dal punto di vista psicologico che senza di queste non sarebbero funzioni possibili. La prova è data dal fatto che tutte le funzioni ideali, conoscitive, sono cosiffattamente connesse con le intuitive che senza di queste non si potrebbero esercitare e svolgere. Il linguaggio è il testimonio vivente così della correlazione come della differenza. Perchè esso porta l' impronta incancellabile della sua origine intuitiva ed è nel suo sviluppo il mezzo più potente dell'acquisto della indipendenza relativa delle forme intellettuali. Spazio, tempo, movimento non sono per sè forme della conoscenza della realtà, ma solo forme della sua rappresentazione. Invece la sostanza, la causa, il fine, l' unità, la moltiplicità, il divenire sono forme dell' intelligibilità del reale; ma insieme tutte queste non sarebbero possibili in atto senza il sostrato intuitivo, la sostanza senza la spazialità, la causa senza il tempo, e così il fine, il divenire ecc.

II. — La forma prevalente della rappresentazione del reale è lo spazio. Nella coscienza umana esso è una rappresèntazione individuale, cioè di una realtà esistente per sè, di una entità che non ha altre esi-

stenze coordinate, o più generali o più particolari, con le quali possa essere paragonato. Esso non esiste nella nostra rappresentazione senza l'astrazione, cioè senza la potenza di isolarlo mentalmente da tutti i contenuti sensitivi; ma non è un prodotto dell'astrazione, cioè qualche cosa che non è reale per sè, come p. es. l'animale o l'essere organico, i quali hanno soltanto un'esistenza generica; lo spazio invece è una realtà individuale. Esso ha queste proprietà; è continuo, è infinito, è piano, ed ha tre dimensioni, è omogeneo, cioè consta di punti e di parti simili, è isotropo, cioè ha simili tutte le linee che passano per lo stesso punto cioè le dimensioni. Invece lo spazio della sensibilità è diverso. Anche se prendiamo ad esame lo spazio visivo, che è il più approssimato allo spazio geometrico, vediamo che è apparentemente discontinuo, è finito, è primitivamente superficiale, e, per esperienza, tridimensionale; ha la possibilità di superficie limitanti diverse dal piano, se si sta alla sola sensibilità. Non è omogeneo, perchè le superficie visive differenti danno sensazioni qualitativamente diverse; non è isotropo perchè le sensazioni retiniche della terza dimensione sono differenti da quelle delle altre due, e queste tra loro, La stessa dimostrazione si potrebbe fare per lo spazio degli altri sensi geometrici, il tattile, il muscolare. Di più noi non ci possiamo rappresentare lo spazio infinito, ed ogni nostra rappresentazione dello spazio è una prospettiva nella quale il nostro corpo è l'origine delle coordinate. Anche le particolari figure spaziali subiscono la legge della prospettiva: il circolo è visto come un'ellisse, e il quadrato ha due angoli ottusi e due acuti invece che quattro retti.

Pure non si potrebbe conchiudere da ciò che sarebbe possibile di avere l'intuizione dello spazio senza

la sensibilità, giacchè dovremmo pensare che è un' idea innata. E ad ogni modo il fatto che la nostra rappresentazione dello spazio è strettamente connessa alla nostra sensibilità, p. es. alla visiva, e che essa si modifica profondamente secondo le diverse specie di sensibilità spaziale (es. dalla visiva alla tattile), mostra che psicologicamente non sussiste questa pretesa indipendenza. Quindi non è meraviglia se la teoria che lo spazio è una sensazione, abbia avuto tra gli psicologi un maggior numero di seguaci, e che sotto varie forme essa sia la teoria più persistente.

Se non che è facile vedere che lo spazio non è una qualità sensibile della stessa natura delle altre: difatti non può essere percepito direttamente, perchè ha bisogno di altre qualità sensibili per essere percepito; per se stesso non corrisponde a nessuno stimolo fisico o chimico da cui derivi, non ha variazioni d' intensità come tutte le qualità sensibili, è una grandezza non sensibile per se stessa e puramente estensiva. Quindi non è stato possibile sostenere che lo spazio fosse una sensazione specifica, e il fatto che esso è sempre connesso con le sensazioni visive, tattili, muscolari, lo ha fatto pensare come *parte* di sensazione, ma non nel senso realistico, bensì come *parte psicologica* di un unico contenuto sensitivo indivisibile. Lo Stumpf che ha formulato questa teoria, dice che lo spazio è parte psicologica inseparabile delle sensazioni, come l' intensità di una sensazione dalla qualità, come la velocità dal movimento. Lo spazio è parte psicologica delle sensazioni geometriche, infatti esso varia correlativamente con la qualità, e l'annullamento dell' una porta anche l'annullamento dell'altra. Esso rappresenta una maniera di possibili variazioni della qualità sensibile diversa da ogni altra, p. es. l' intensità o la saturazione.

Ma, posto anche che lo spazio fosse anche una *parte psicologica* non separabile delle sensazioni, non deriverebbe da questo che è una sensazione. Così anche le idee di somiglianza e differenza, di causa e di effetto possono essere parti psicologiche di sensazioni senza essere sensazioni. E d'altra parte lo spazio non è parte come l'intensità della qualità e il movimento della velocità, perchè è un'entità per sè che non subisce le variazioni della qualità.

La teoria dello spazio-sensazione è stata presentata recentemente sott'altra forma dal James. Secondo questo psicologo tutte le nostre sensazioni sarebbero estensive, e non quella dei sensi geometrici soltanto, perchè la qualità della *voluminosità* esiste in tutte le sensazioni. Così il fragore dell'uragano è voluminoso rispetto a un sibilo isolato, la sensazione di un bagno caldo rispetto al contatto di un punto della pelle con una sorgente di calore, quella di una larga superficie tattile rispetto alla puntura di uno spillo. Anche le sensazioni gustative e olfattive hanno le qualità opposte del voluminoso e del pungente, e le sensazioni organiche hanno in altro grado il carattere della voluminosità. Secondo il James questa sensazione di volume sarebbe la sensazione originaria dello spazio, dalla quale si svolgerebbe di poi ogni esatta percezione di spazio, mediante dei processi di discriminazione, di congiunzione, di scelta automatica dei dati aventi valore significativo oggettivo. La spazialità, nella forma distinta del volume, è dunque elemento di ogni sensazione. Il suono ha evidentemente una qualità spaziale, se non ci possiamo figurare che il tuono o il rimbombo del cannone occupino uno spazio angusto come quello del batter d'ala d'un insetto. Il calore è una sensazione superficiale o voluminosa, e il bianco

incandescente è una sensazione di superficie che contiene anche quella della profondità. Questa voluminosità delle sensazioni è a dimensioni indeterminate, ma per tal rispetto possono essere tra loro paragonate, sebbene non possano essere misurate. Anche i sensi geometrici differiscono profondamente tra loro, lo spazio tattile è diverso dal visivo e dal muscolare, nondimeno la nostra sensibilità finisce per fare dello spazio visivo la forma propria della nostra rappresentazione spaziale, nella quale traduciamo le indicazioni spaziali degli altri sensi geometrici. Ora quello che accade pei sensi che sono detti geometrici, accade per tutti i sensi; l'educazione della percezione spaziale consiste in due procedimenti, ridurre a una misura comune e ad una sola forma spaziale gli spazii delle diverse specie di sensazioni.

Se non che la teoria dello James poggia evidentemente su una metafora e dà come primitiva una rappresentazione dello spazio che è derivata. Che noi diciamo *voluminose* le sensazioni non in senso proprio, ma in senso metaforico non è che un caso del simbolismo reciproco delle sensazioni, per cui prendiamo una qualità dell'una come significativa della qualità di un'altra. Così diciamo *caldi* o *freddi* i colori, gustosa una musica, *gustoso* o *disgustosa* una scena, *amaro* un rimprovero, *dolce* un'emozione, *saggio* un compendio ecc. ecc. Per provare che la sensazione di spazio è primitivamente quella *voluminosità* che attribuiamo alle sensazioni che la coscienza comune considera come non spaziali, bisognerebbe provare, primo, che quelle sensazioni sono primitive; e secondo, che sono capaci di discriminazioni spaziali nel loro sviluppo ulteriore. Se invece l'evoluzione della sensibilità prova che le sensazioni primitive sono quelle

dei sensi geometrici, e che anche dopo trasferita la qualità spaziale da esse alle altre sensazioni, queste non sono capaci di proprie discriminazioni spaziali, bisogna ritenere che la *voluminosità* delle sensazioni non spaziali, è un trasferimento della qualità spaziale dei sensi geometrici a sensazioni che per se stesse non sono spaziali. È perchè abbiamo una rappresentazione dello spazio che diamo attributi spaziali alle altre sensazioni. Le sole sensazioni uditive ci informano della direzione solo perchè la nostra percezione è educata a interpretarne le indicazioni rispetto al nostro spazio rappresentativo, costituito dietro l'indicazione dei sensi geometrici. Ora, se la sensibilità comincia con le sensazioni indeterminate di contatto e di movimento, a cui seguono presto in uno sviluppo ulteriore le sensazioni dermatoptiche, e poi le ottiche, una percezione confusa e indeterminata della spazialità è all'inizio della sensibilità, e la *voluminosità* dei sensi non geometrici è un trasferimento della proprietà della prima ai secondi.

Abbiamo dunque dimostrato che la spazialità non è una qualità sensibile, e che la rappresentazione dello spazio diremo così terminativa, alla quale riesce la nostra mente, lo spazio geometrico, non è un dato della sensibilità. Ma già la stessa distinzione di sensi geometrici e non geometrici, ci fa intendere che nella sensibilità ci sono i dati elementari che la funzione del soggetto adopera per la sua costruzione dello spazio. Quindi gli psicologi si sono divisi nell'apprezzamento di questi dati. Taluni hanno ritenuto che nell'anatomia e nella fisiologia dei sensi geometrici ci sia quanto occorre perchè si producano delle percezioni primitive dirette di localizzazioni, di direzioni, di forme spaziali; altri invece hanno pensato che le indicazioni dei sensi geometrici fossero segni, la cui

interpretazione è affidata all'intelligenza. I primi hanno considerato le percezioni di spazio come *native*, immediate, dirette; i secondi le hanno considerate come esperienze consolidate, cioè divenute automatiche per l'abitudine. I primi hanno professato una teoria *nativista*, i secondi una teoria *empirista*. Il dibattito tra le due scuole dura da più tempo, e non accenna a finire. Esso si è protratto con diversa vicenda, ed ora è parso che prevalessero gli uni e ora gli altri. Non è il caso di addentrarsi in questa discussione che abbiamo fatta largamente nella gnoseologia; diciamo soltanto che pur mantenendo la nostra preferenza per la teoria empirista, riconosciamo che non si possono fare le parti giuste tra le due, e che qualcosa alla teoria nativista bisogna pure concedere, se non si vuol negare ogni valore alle strutture anatomiche e alla fisiologia dei sensi geometrici. La teoria dei circoli tattili, onde dipende il vario potere di discriminazione spaziale del senso tattile, p. es. dell'apice della lingua, dei polpastrelli delle dita o della pelle del dorso, come quella della varia penetrazione visiva dei diversi punti della retina, dalla *macula flava* all'*ora serrata*, ci mostrano che ci è nelle strutture anatomiche qualche cosa che determina direttamente e immediatamente le percezioni spaziali. Non si può ammettere che le percezioni dei sensi geometrici non contengano fin da principio qualcosa di spaziale, e che le loro sensazioni si possano assomigliare, prima dell'intervento dell'esperienza, a quelle dei sensi non spaziali. Se così fosse anche la distinzione dei sensi geometrici e non geometrici dovrebbe essere eliminata, e in tal caso non si vede perchè non ci potrebbe essere uno spazio uditivo o olfattivo, come ci è uno spazio tattile e visivo. Ma d'altra parte se si ammet-

tesse coi nativisti che sono immediate le percezioni di localizzazione, di forma, di direzione, specie quella della terza dimensione, bisognerebbe ammettere che il neonato ha nel suo senso tattile la percezione immediata della forma del proprio corpo che sappiamo invece acquisita; bisognerebbe disconoscere quello che ci è insegnato dalle percezioni visive imperfette ed errate dei nati ciechi operati; bisognerebbe ammettere che è immediata la percezione della terza dimensione, che certamente non è tale nè pel senso tattile, nè pel visivo.

Ma se, pur riconoscendo giuste nella minor parte le teorie nativiste e nella parte maggiore le empiriste, crediamo che le indicazioni dei sensi geometrici sono necessarie per la formazione psicologica della rappresentazione dello spazio, neghiamo che la nozione dello spazio geometrico si possa formare solo mediante la comparazione e l'astrazione. Lo spazio non è un concetto astratto, cioè formato con quello che più cose diverse hanno di comune e che non ha altra realtà dalla mentale in fuori. Lo spazio è una realtà oggettiva che è il fondamento di ogni realtà oggettiva, ed è una realtà individuale, i cui caratteri, cioè quelli che riconosciamo allo spazio geometrico, non ci sono dati nè dalla percezione nè dall'esperienza. È dunque una formazione psichica che suppone la funzione formatrice dell'intuizione, cioè una funzione che è nella natura del soggetto e che conferisce all'idea di spazio tutte le proprietà che nè la sensazione nè l'esperienza le potrebbero conferire. Essa non è certamente un'idea innata, è una formazione nell'esperienza, ma che sorpassa l'esperienza, ed è il fondamento della possibilità dell'esperienza. La necessità, l'infinità, l'indifferenza alla qualità, l'omogeneità, l'isotropismo, l'individualità

reale, sono determinazioni non sensibili, non empiriche che depongono della funzione costruttiva dell'intuizione e che sono necessarie perchè per negarle bisognerebbe cessar d'intuire; come nessun senso può negare se stesso, così la sensibilità non può negare lo spazio, che è la sua forma primitiva e fondamentale.

Lo spazio non è una sensazione, nè come *parte psicologica* di altre sensazioni nè come *voluminosità* indeterminata. Le sensazioni qualitative, comprese quelle dei sensi geometrici, non hanno, per una loro proprietà originaria, la qualità spaziale. Ci è nella sensibilità una gradazione a questo riguardo che va dalle sensazioni visive alle olfattive; tutte possono avere la qualità spaziale, alcune più primitivamente e più chiaramente, come le visive, altre derivatamente e oscuramente come le olfattive, le termiche ecc. Nel gruppo delle sensazioni geometriche, le tattili sono le primitive, ma nella forma primitiva che hanno le sensazioni tattili, differiscono poco dalle sensazioni non geometriche. Le stesse sensazioni muscolari ed articolari, nella loro qualità specifica, possono essere anche non spaziali, e quelle di luce e di colore si può benissimo pensare che potrebbero esistere come i suoni, senza qualità spaziale e accordarsi tra loro come i toni elementari di un'armonia. Non è lo stesso certamente delle percezioni di forma, queste sono necessariamente spaziali, come le percezioni di dimensioni, di direzione ed altre, prima di tutto quelle dell'accanto, nella sua forma più semplice che è la discriminazione di due sensazioni tattili od ottiche coesistenti. Ma anche queste percezioni non sono immediate, bensì sono mediate dalla sensibilità muscolare o di movimento, perchè non si può percepire una forma senza seguirne i contorni, nè si possono distinguere due punti senza passare

dall'uno all'altro in senso diretto ed inverso. Ma insieme tutte queste percezioni suppongono la *qualità spaziale*, come propria dell'intuizione, suppongono cioè la funzione proiettiva di questa, senza di cui le proiezioni spaziali di tutti i sensi, specie quella della vista, resterebbero inesplicabili.

Se mettiamo insieme le due cose, la funzione proiettiva che in tutte le sensazioni, più o meno spaziali, non è una proprietà del senso per se stesso, e la costruzione finale dello spazio geometrico che non è una sensazione e che rivela elementi non sensitivi, vediamo chiaramente che l'origine psicologica della rappresentazione dello spazio si deve ricercare in una funzione originaria, psichica, il cui prodotto psichico terminativo e finale, suppone oltre alle condizioni di natura positiva, le altre due della coscienza di sè e dell'astrazione come condizioni necessarie. Perchè è la coscienza di sè che rende possibile l'esistenza dei prodotti dell'astrazione, nel doppio aspetto di condizione causale, e di sostegno ideale; ed è l'astrazione che sola può separare dal caos delle specie sensibili il prodotto della funzione dalle qualità con le quali è necessariamente mescolato, sebbene la separazione non sia mai completa nella rappresentazione che è bensì ritirata man mano alle sensazioni visive (e alle muscolari associate), ma non è mai completamente separata da questa nella rappresentazione sensibile. Qnindi lo spazio geometrico non è mai una rappresentazione sensibile, ma un'intuizione pura. Mai è, come vuole il Poincaré, una convenzione, perchè ha il carattere di necessità che ripugna a tutto ciò che è convenzionale.

III. — Quello che è stato sorgente di discussione non appieno risoluta per lo spazio, cioè se esso sia

sensazione, non è stato parimenti pel *tempo*, che manca di ogni carattere sensibile. Già S. Agostino aveva enunciato con grande chiarezza e vigore l'idealità del tempo nell'XI libro delle Confessioni definendolo una *distensio animi*. E sebbene la sua negazione della realtà del tempo fondata sull'analisi dell'astrazione (il passato non è più, il futuro non è ancora, e il presente non è che il momento (senza dimensione) di separazione dei primi), non regga, come quella che è fondata sull'erroneo presupposto di attribuire al tempo una realtà spaziale (lineare); la sua teoria psicologica espressa nella frase *distensio animi* è resa scientifica dalla psicologia moderna. Se il tempo non è una sensazione, la frase molte volte adoperata dai psicologi *senso del tempo* deve essere riferita all'apprezzamento nativo delle *durate* nell'esperienza di cui non è questo il luogo di occuparsi. Quindi l'origine psicologica della rappresentazione del tempo deve essere riportata non a stimoli fisici, ma a stimoli psichici. Il tempo non è forma di talune sensazioni soltanto, ma di tutto, sebbene pare che si associi più specialmente a talune, p. es. alle uditive, le quali hanno *forma* nel tempo. Quali sono gli stimoli psichici, dai quali deriva la rappresentazione del tempo?

Anche l'idea del tempo ha caratteri non sensibili: nella coscienza umana esso è una realtà per sè, è infinito, è continuo, è omogeneo, ha una velocità uniforme, è irreversibile, e nessuno di questi caratteri potrebbe attingere dalla sensibilità, anzi questa ne è la negazione. Per conseguenza ogni teoria sensualistica del tempo è destinata a naufragare per l'impossibilità, nella quale sarebbe, di spiegare i suoi caratteri essenziali. Pare che lo stimolo fondamentale e generale, senza di cui la rappresentazione del tempo non po-

trebbe formarsi psicologicamente, sia la successione delle rappresentazioni. Siccome la rappresentazione del tempo è rappresentazione di successione, e la successione vuota non può essere rappresentata, è evidente che la successione delle rappresentazioni ne è la condizione essenziale. L'esperienza conferma il ragionamento, perchè prova che la rappresentazione del tempo è, *ceteris paribus*, proporzionale alla successione (numero) delle rappresentazioni. Così l'apprezzamento del tempo cessa nel sonno profondo e nel deliquio, ed è maggiore nel fanciullo che nell'adulto, perchè il primo *attende* ad un maggior numero di impressioni che il secondo. Non possiamo percepire il tempo vuoto: difatti quando diciamo che, vegliando nella più profonda oscurità e non pensando a nulla, *sentiamo passare il tempo*, non diciamo cosa esatta; perchè quel tempo è riempito dal nostro sentimento dell'organismo, dal pulsare della nostra attenzione. Non abbiamo nessuna rappresentazione diretta della durata di una settimana rispetto a quella di un mese o di un anno ecc., se non mediante la ripartizione, le date, gli avvenimenti; fin la durata di un minuto primo dobbiamo renderci accessibile mediante durate minori accessibili anch'esse; e quando l'accessibilità vien meno per le durate piccolissime (millesimi di secondo), o grandissime (secoli, epoche geologiche), l'apprezzamento rappresentativo, psicologico, vien meno, e la misura che adoperiamo ha un valore puramente logico. Un tempo *pieno* è corto mentre passa, è lungo nella memoria; viceversa un tempo *vuoto* è lungo mentre passa, corto nella memoria. La vita non pare al settuagenario più lunga che al mezzo di questo cammino, perchè il passato si rimpiccolisce nella memoria nella misura dell'oblio. Il senso del tempo è soggetto alla

legge del contrasto, l'aspettativa è lunga, la gioia è breve. Nei momenti di pericolo, nelle *rêveries*, negli stati di eccitazione intensa, nei sogni, nel delirio dell'oppio, nell'estasi, nell'amore, i tempi si contraggono o si dilatano. Talvolta nel sogno ci pare di aver vissuto un tempo lunghissimo; mentre destandoci l'orologio ci assicura che abbiamo dormito pochissimo. L'interesse e la noia sono cause perturbatrici, in senso inverso; il primo perchè concentra l'attenzione nel contenuto delle rappresentazioni e la devia dalla loro successione, la seconda perchè produce l'effetto contrario.

Ma basta la successione delle rappresentazioni a spiegare quella del tempo? Hume credette di sì: cinque suoni successivi ci danno, secondo lui, l'idea del tempo, perchè esso non è una sesta percezione diversa dalle altre, ma il loro ordine. Se non che la semplice successione delle rappresentazioni non sarebbe adatta a produrre l'idea di tempo, se esse fossero presenti *isolatamente* alla coscienza, bisogna che la coscienza le connetta in quell'ordine che è il tempo, e perciò l'intuizione del tempo è una funzione della coscienza (sensibile); anche perchè essa anticipa sul futuro, abbraccia non solo la successione psicologica, ma si distende di là da essa in due direzioni, passato e futuro. Inoltre il tempo è continuo e la successione delle rappresentazioni è discreta, e la continuità nel tempo è evidentemente un contributo originale della coscienza. Ci sono altre proprietà del tempo che la semplice successione delle rappresentazioni non contiene: tali sono la realtà individuale del tempo, indipendente dalle rappresentazioni e indifferente ad esse; la maniera speciale della sua infinità, diversa da quella dello spazio e che porta più chiaramente impresso il

carattere costruttivo della funzione dell'intuizione, non essendo esso reale se non come un continuo passar pel presente. Lo James ha visto qualche cosa di questa natura dell'intuizione del tempo allorchè ha detto che ci è nella coscienza un *presente parvente*, che non è quel punto non dimensionale che è la separazione del passato dal futuro, ma è una continuità dei tre momenti del tempo, un segmento della linea del tempo esistente nella coscienza come stato suo. Il presente parvente è una durata, è una sintesi che ha un massimo ed un minimo: il primo che è parso possibile fissare intorno ai dodici secondi, il secondo che si può stabilire eguale al minimum percettibile come suono discontinuo nel girare della ruota di Savart e che è uguale ad un 500° di secondo. E questo presente parvente ha una *frangia* anteriore e posteriore, per cui è estensibile indefinitamente nelle due direzioni. Questo presente parvente è il tipo di tutti i tempi imaginati o ricordati; i più lunghi sono ottenuti aggiungendo, i più brevi sottraendo da questa durata psicologica tipica che è la vera intuizione primitiva del tempo, e non già quella kantiana del tempo infinito.

Ora che la rappresentazione del tempo infinito sia un risultato finale e non una rappresentazione primitiva, è vero; ma è vero altresì che senza la funzione originale dello spirito costruttrice del tempo non ci sarebbero nè il presente parvente del James che è l'inizio psicologico, nè il tempo infinito che è il termine. Ambedue sono un'unica tela psichica, di cui è tessitore lo spirito umano. Il presente parvente della sensibilità si disegna esso stesso sullo schema intuitivo, ne è come la proporzione minima; al disotto di esso ci è il tempo con le sue proprietà essenziali, uniformità,

omogeneità, inconvertibilità, anesteticità, e queste mostrano che al disotto del presente parvente della sensibilità e delle sue aggiunzioni e divisioni ci è come una trama più sottile, la quale non lascia al presente parvente psicologico se non che l'ufficio proprio di ogni sensazione, di essere cioè *nel* tempo, ma non quella di essere il tempo.

In conferma della tesi su esposta possiamo addurre che tutte le proprietà dell'idea di tempo sono insieme connesse a certi dati della sensibilità e insieme li superano, e non sono spiegati esaurientemente con essi soltanto. Queste proprietà sono l'infinità e l'infinita divisione, l'indiscernibilità qualitativa dei momenti del tempo, la sua velocità uniforme, l'inavvertibilità della serie temporale. Ora se si dimostra che la rappresentazione del tempo ha bisogno per formarsi così dei dati della sensibilità come della funzione propria dello spirito (in questo caso, intuizione costruttiva), si prova insieme che il tempo non è un'idea innata, e che non si può considerarlo come un *dato* della sensibilità.

La proprietà dell'infinità e dell'infinita divisione dipende psicologicamente dalla possibilità di compiere i relativi atti di coscienza *al di là* di due momenti di riferimento temporali per quanto lontani tra loro, e dall'altra di interpolare atti di coscienza analoghi tra due momenti per quanto tra loro vicini. Ma questa possibilità se è il mezzo necessario di rappresentarsi l'infinità e l'infinita divisibilità del tempo, lo suppone, perchè esso è il fondo sul quale gli atti di coscienza si esercitano. L'indiscernibilità qualitativa dei momenti del tempo ha un fondamento psicologico nell'approssimazione indefinita delle serie psichiche a tale indiscernibilità. Noi possiamo imaginare sempre più ap-

prossimativamente delle serie psichiche reali nelle quali i momenti sono simili. Ma da una parte questo potere è approssimativo soltanto, e dall'altra non è possibile superare nell'esperienza il limite della qualità. Ogni serie psichica è qualitativa; i momenti del tempo sono indifferenti ad ogni determinazione qualitativa.

La velocità uniforme della serie temporale trova un modello approssimato nelle serie sensibili uniformi, p. es. nei suoni della ruota di Savart, finchè la velocità si lascia percepire distintamente, nell'oscillazione del pendolo, nella rotazione diurna ed annua della terra. Perciò scegliamo i movimenti sensibili uniformi per misurare il tempo. Ma evidentemente la serie temporale è indipendente dalle nostre rappresentazioni e dalle nostre misure. Non solo non possiamo essere mai certi che le nostre misure siano davvero uniformi, che il pendolo, che l'indice dell'orologio, che la stessa rotazione diurna ed annua della terra ci diano una misura infallibile del tempo, ma pensiamo che il tempo misurato sia un'altra cosa da quelle serie uniformi della nostra sensibilità, e che potrebbe darsi benissimo che l'orologio e la rotazione terrestre subissero dei rallentamenti e delle accelerazioni che il tempo non subisce. La rappresentazione del tempo è dunque cosiffatta che non si può produrre nella nostra coscienza senza che si identifichi in qualche modo con le serie uniformi della nostra sensibilità; ma insieme le supera come una realtà *sui generis*, diversa da qualunque delle serie sensibili.

L'*irreversibilità* della serie temporale è una delle prove più evidenti, più accessibili, della connessione dell'idea del tempo con le serie rappresentative, e insieme del fatto che essa le supera tutte e ne è indipendente. Di serie irreversibili l'esperienza non ci

dà forse il modello; tutti i movimenti, tutte le serie meccaniche sono riversibili, il divenire e la causalità non sono riversibili, ma non potrebbero generare l'idea del tempo perchè la suppongono, e ad ogni modo non s'identificano con essa. Il divenire, come rappresentazione *distruttiva*, è quella che più si avvicina all'idea del tempo; ma suppone qualche cosa che diviene e suppone il cangiamento, e il tempo esclude l'una cosa e l'altra. E ancora il divenire patisce interruzioni, rallentamenti, accelerazioni, annullamento totale, almeno nell'esperienza; il tempo no, e se il passato non è più la serie temporale continua all'infinito, la necessità sua domina e insieme oltrepassa la sensibilità. Niente esiste senza il tempo, ma il tempo non è nessuna serie di esistenze determinate, nè la serie unica in cui tutte queste serie si compongono. La necessità dell'intuizione del tempo non è riferibile a nessuna esperienza; ma solo al fatto che la negazione sua equivarrebbe alla negazione della funzione intuitiva.

Da tutte queste analisi risulta chiaramente provata la tesi proposta: che senza la materia della sensibilità, e senza gli *stimoli psichici* che da essa derivano, l'origine psicologica della idea di tempo sarebbe impossibile, e che insieme questa idea non si genererebbe e non avrebbe i suoi caratteri specifici se insieme alla sensibilità non operasse la funzione costruttiva dell'intuizione, che circola a traverso i dati della sensibilità e si distacca da ultimo da essi come rappresentazione indipendente.

IV. — Anche la rappresentazione del movimento ha un'origine psicologica; ma come rappresentazione finale, supera i limiti della sensibilità. Difatti esso è una rappresentazione necessaria dello stesso ordine di quella del tempo e dello spazio, giacchè nessuno

di questi due può essere rappresentato, dal punto di vista soggettivo, senza il movimento. Inoltre esso si può studiare indipendentemente da ogni condizione della sensibilità, come i matematici fanno nella Cinematica, come movimento di punti per linee, con un procedimento puramente deduttivo, col quale l'esperienza sensibile non ha niente che vedere nè per la natura dell'oggetto nè per quella dei teoremi relativi. Si sa di quante difficoltà è stata cagione l'idea del movimento sul pensiero filosofico: le prove addotte contro di esso da Zenone di Elea sono ancor oggi cagione di gravi dispute, e sembrano insuperabili a chi non si persuade che l'analisi intellettualistica risolutiva non può aver ragione dell'intuizione costruttiva. Finalmente i movimenti presentati dalla sensibilità sono tutti relativi, ma insieme siamo obbligati di pensare che ci è un movimento assoluto come limite della serie dei movimenti relativi, perchè senza di esso non ci potrebbero essere neppure i movimenti relativi. E poichè i movimenti relativi potrebbero essere tutti apparenti, il movimento, che diciamo assoluto, è il solo reale; così la quistione del movimento relativo ed assoluto involge quella del movimento apparente e del reale. Quindi il movimento reale essendo quello che è riferito a punti realmente immobili, i quali non ci possono essere dati con certezza dalla sensibilità, l'idea del movimento reale o assoluto è un'idea che supera la sensibilità. Il movimento uniforme, l'uniformemente accelerato o ritardato, il movimento variabile secondo una legge di variazione non uniforme, sono espressi da formule matematiche pure, indipendenti dell'esperienza, di natura deduttiva, che si possono o non applicare all'esperienza, ma che non sottostanno per la loro verità alla conferma dell'espe-

rienza, come le leggi della caduta dei gravi, o quelle della propagazione del suono, della luce, dell'elettricità.

Ma certamente come non sono innate le idee dello spazio e tempo, così non è innata l'idea del movimento, e la sua origine deve ricercarsi nella sensibilità. Pare che le percezioni sensibili, da cui l'idea del movimento deriva come un risultato finale che oltrepassa i limiti della sensibilità, sieno le percezioni di *cangiamento continuo di luogo* che ci sono date dai sensi geometrici, tatto, vista, e da quelle che si complicano con esse e sono la più diretta rappresentante del movimento nella sensibilità, cioè le sensazioni muscolari che si dicono perciò anche sensazioni di movimento. Ciò non vuol dire che il movimento, come è pensato nella Cinematica, sia una sensazione. Le sensazioni muscolari sarebbero da sè delle pure sensazioni qualitative, se non si associassero con le sensazioni tattili e con le visive; quindi il movimento non è mai una sensazione diretta ma sempre il prodotto intuitivo di un'associazione di sensazioni, cioè una rappresentazione che non deriva dalle sensazioni associate senza la funzione dell'intuizione costruttiva. E perciò è possibile che l'astrazione la separi dalle sensazioni, e ne faccia un'entità a sè, di natura individuale, sebbene indefinitamente moltiplice di direzione, di durata, di velocità, che può essere intuita anche spoglia di elementi sensibili determinati.

La percezione di un cangiamento di luogo continuo, importa la simultanea presenza di punti di riferimento immobili, senza di cui la percezione del movimento non sarebbe possibile; se si muovessero d'uno stesso movimento il corpo e l'ambiente corporeo che lo contiene non si avrebbe percezione di movimento.

Inoltre bisogna che il movimento sia *continuo* e *percettibile;* continuo perchè se vedessimo il mobile successivamente in luoghi diversi, non ne percepiremmo il movimento, tutt'al più lo supporremmo; e alla continuità oggettiva della percezione deve corrispondere la soggettiva, perchè se gli stati di coscienza successivi non avessero continuità nella coscienza, la percezione di movimento non sussisterebbe. Che debba essere percettibile può parere un puro verbalismo, come se si dicesse che qualche cosa per essere una percezione deve essere percettibile. Ma nel caso nostro la frase non è puramente verbale, perchè include l'enunciazione di un fatto reale, che non ogni movimento reale è percettibile. Ci sono nelle percezioni di movimento dei limiti soggettivi minimi e massimi di percettibilità; così non vediamo crescere il filo d'erba, non vediamo il movimento degl'indici dell'orologio, e viceversa non vediamo nè il cammino della luce, nè quello del proiettile. Il limite di percettibilità è soggettivo in questo come in qualunque altra percezione. È riferibile all'unità di misura che ci è propria. E come se i nostri occhi avessero la potenza dell'ultramicroscopio potremmo percepire grandezze che sfuggono attualmente alla loro penetrazione, così se avessimo un'unità psicologica di misura sufficientemente grande o sufficientemente piccola del movimento, potremmo vedere la traiettoria del proiettile o il crescere del filo d'erba. La percezione del movimento non è dunque, in tutto, la copia del movimento reale; essa non può essere la stessa pel tardo pachiderma, e pel celere uccello. Per passare dal movimento percepito al movimento reale dobbiamo sostituire la misura oggettiva alla soggettiva, la quale varia anche per altre ragioni, p. es. per la lontananza, la

quale può accelerare o ritardare il movimento percepito, o anche annullarlo.

Come lo spazio e il tempo, così anche il movimento è un elemento *formale* della nostra sensibilità, e in tale qualità appare come qualche cosa che sta da sè, sebbene non sia dello stesso ordine delle altre due suindicate forme della sensibilità, perchè le suppone. Nondimeno si può separare da tutte le qualità sensibili, si può studiare per se stesso deduttivamente come rapporto di tempo e spazio nella Cinematica pura. Anzi, per un altro rispetto, il carattere d'indipendenza dell'idea del movimento è ancora più generale di quello delle altre due. Difatti ci rappresentiamo tutte le formazioni, così di natura materiale come di natura ideale, mediante linee, specie mediante curve, che ci pongono sott'occhio quello che diciamo *movimento* di una determinata formazione. La statistica parla del *movimento dell'aggio,* degli scambii, della popolazione, delle curve che rappresentano le nascite, i matrimonii, le morti, la frequenza nei diversi rami degli studii, delle occupazioni sociali, dei delitti, della beneficenza ecc. ecc. La medicina descrive graficamente le pulsazioni delle arterie e le loro variazioni normali e patologiche, e così le epidemie o l'effetto di un nuovo metodo terapeutico sulle malattie. La psicologia applica lo stesso metodo rappresentativo alle istituzioni sociali, alla famiglia, alle società particolari, allo Stato, alle religioni; la storia lo applica al crescere e al decadere delle civiltà, al movimento delle idee e delle creazioni spirituali umane: arte, scienza, letteratura. E si ragiona sul segno, come fosse la cosa significata, e si calcola questa da quello.

Non è difficile rendersi ragione di questa simbolica generale del movimento. Prima di tutto, connesso

com'è principalmente con sensazioni le visive e con le muscolari che accompagnano le visive, esso prende il posto superiore delle sensazioni visive nella nostra sensibilità. Queste diventano il linguaggio comune o di traduzione di tutte le forme diverse della medesima; per la loro chiarezza, per la loro precisa determinazione, per la loro potenza analitica, per la loro oggettività e per la loro intellettualità. Ma la ragione principale è nella possibilità che i contenuti formali hanno di essere separati dalle qualità sensibili, e di essere pensati per loro stessi, come entità individuali e per se stanti. Se il tempo, lo spazio e il movimento fossero legati indissolubilmente alle particolari sensazioni, non sarebbe possibile di collocare in essi e di rappresentarci col loro mezzo tutto quello che non ha natura sensibile. Possiamo farlo invece perchè abbiamo l'idea dello spazio geometrico, del tempo per se stesso, e perchè, pel carattere attivo-realistico dell'idea del movimento, come è studiato nella Cinematica pura, troviamo in esso il mezzo più adatto per le nostre analisi e sintesi mentali, per le nostre costruzioni sensibili, e derivatamente per le nostre costruzioni mentali. Quindi ogni realtà è per noi o *estesa* o *nell'esteso*, ogni accadimento, ogni divenire è nel tempo: e qualunque realtà, statica o dinamica che sia, è per noi una *costruzione*, il prodotto di un movimento del nostro pensiero, fino il tempo e lo spazio come nostre intuizioni. E da ciò deriva che queste intuizioni sieno alla base dell'intelligenza e dell'intelligibilità, e che il *Cronotopo*, come lo chiamava il Gioberti, o il *Cinecronotopo*, come dobbiamo dire noi, sia la formazione fondamentale psichica rappresentativa del reale, che è la sottostruttura della conoscenza del reale, e si insinua in essa come l'armatura più salda e più re-

sistente dell'edificio. La prova inconfutabile di questo procedimento delle formazioni psichiche è data dalla lingua; essa è tutta impregnata di elementi intuitivi, di spazio, di tempo, di movimento, dai quali non è possibile liberarci mai completamente, e liberarcene sarebbe la rovina della stessa intelligibilità. Se una liberazione parziale benefica possiamo conseguire, che ci permetta di comprendere la diversità del rapporto intelligibile da quello puramente sensibile, p. es. della causalità della successione temporale, della sostanzialità dalla spazialità, del divenire dal movimento, lo dobbiamo ancora alla lingua, perchè questa sostituisce l'imagine fonetica all'intuitiva, e rende possibile la diretta connessione della prima col pensiero. Il significato ideale si sostituisce al significato intuitivo primordiale dalla parola, ma non lo elimina. Il pensiero resta sempre imaginoso, ha un fondo imaginoso sul quale si dispiega, e senza del quale non gli sarebbe possibile la sua funzione. Perciò Dante ebbe ragione di dire poeticamente: «Imagini chi bene intender cupe... e ritenga l'image... come ferma rupe».[1]

Ma forse la prova migliore di questa azione persistente dell'intuizione nel pensare è data dagli errori nei quali essa ha fatto cadere tanto la scienza quanto la filosofia. I naturalisti, ai quali è possibile di formulare le loro leggi in termini di spazio, di tempo e di movimento, e di tradurne i fenomeni in figurazioni ed in misure, hanno creduto che questa fosse la sola scienza possibile, la sola vera, ed hanno ristretto l'intelligibile nei limiti del sensibile, senza badare che la stessa intelligibilità del mondo sensibile richiede altri quadri, altre forme, che non siano le intuitive. E la filosofia, anche la non materialistica,

---

[1] *Par.*, XIII, 1-3.

è stata indotta dal simbolismo generale del movimento ad attribuire al movimento, inteso in senso idealistico, il valore di principio metafisico. È nota la funzione che il concetto del movimento ha nella Metafisica d'Aristotele, dove il movimento è detto *sinolo* di materia e forma, ed è il termine medio generalissimo della teologia aristotelica. Verso la metà del secolo passato, un acutissimo filosofo tedesco, il Trendelenburg, di cui sono grandi le benemerenze verso la filosofia e verso la storia della filosofia, ha rinnovata ed esagerata la concezione aristotelica, facendo del movimento un principio metafisico ultimo, superiore a tutti. Ma per questo appunto la sua metafisica è simbolica ed immaginosa. Quando dice che il pensiero stesso è movimento, converte evidentemente un simbolo in verità. E lo stesso errore commette allorchè dice: « che il movimento non si conosce per altro ma per sè, perchè ogni pensiero lo suppone ». Ovvero: « il movimento non si può nè analizzare nè definire, perchè analisi e sintesi sono movimento ». Tutte le dimostrazioni, con le quali il Trendelenburg cerca di provare che il movimento è un primo assoluto, sono fondate su equivocazioni verbali derivanti dall'uso naturale del simbolismo del movimento nel linguaggio, e mediatamente nella conoscenza.



CAPITOLO XVII.

Il linguaggio

I. — Il problema dell'origine della lingua può essere studiato da due aspetti: lo storico-filologico e lo psichico. La filologia storica procede con metodo comparativo, e con esso forma le famiglie delle lingue e ritesse, fin che può, la loro genealogia. Ma ben presto si trova di fronte ad una moltiplicità irriducibile di lingue già lontane dalle origini, e priva del materiale e della guida necessarii per le sue analisi e per le sue ricostruzioni ulteriori. La Psicologia invece cerca quali funzioni psichiche l'origine della lingua suppone, e in qual modo esse operano. Ed ha come guida i fatti di patologia del linguaggio, l'apprendimento e la produzione del linguaggio nel bambino, lo stato mentale dei sordomuti, sia di quelli abbandonati a se stessi e che si creano in qualche modo dei mezzi d'espressione, sia di quelli che sono educati coi metodi che la scienza suggerisce e che l'esperienza perfeziona. Ora è chiaro che questi mezzi di studio se anche non sono in tutto sicuri, e se manca l'espe-

rienza diretta della primitiva formazione del linguaggio, sono adatti a gettare molta luce sul difficile problema. Certo il sordomuto si trova in una condizione diversa dall'uomo dotato di tutti i poteri linguistici, ed è costretto a crearsi un mezzo d'espressione assai diverso dalla lingua; ma questo difetto è molto istruttivo dal punto di vista psicologico, perchè mostra con le deficienze del pensiero dei sordomuti, anche dei meglio educati, e quindi provveduti di un mezzo sussidiario di espressione, quale sia l'importanza e la funzione propria del linguaggio.

L'acquisizione della lingua da parte del bambino non si può prendere come modello in tutto, perchè in essa opera l'educazione che deriva dalle persone che lo circondano e che sono già in possesso della lingua. Ma a meno che non si voglia rinnovare l'errore di quel re antico che volle studiare l'origine della lingua nei bambini lasciati in perfetta solitudine linguistica, bisogna rassegnarsi a trarre ammaestramenti dallo sviluppo della lingua dei bambini.

La lingua è prima di tutto un mezzo di comunicazione e suppone più individui che si sforzino di comunicare con quel mezzo. E se la funzione educativa degli adulti pone una considerevole differenza tra la formazione primitiva del linguaggio e la formazione dello stesso nel bambino, essa non può nascondere completamente all'osservatore gli sforzi che il bambino fa spontaneamente per l'acquisto della lingua, e, se può abbreviare immensamente, non può celare completamente il naturale sviluppo. A meno di supporre che la lingua sia il prodotto di facoltà oggi scomparse, il metodo psicologico vi incontra le difficoltà che arrestano lo storico-filologico dinanzi ad

un'oscurità che è impotente a diradare, anche perchè il problema non si presenta allo stesso modo preciso al filologo e al psicologo. Il primo studia principalmente il prodotto e il suo sviluppo storico, il secondo invece investiga le facoltà produttrici, le cause psichiche dell'origine e dello sviluppo del linguaggio, il loro svolgimento parallelo, e l'azione mutua della lingua sul pensiero, e del pensiero sulla lingua. Siccome la lingua non è un prodotto immutabile, ma non solo si forma a poco a poco nel bambino, ma è sempre in un processo di lenta formazione anche nell'adulto, non è insomma un ἔργον, secondo l'espressione dell'Humboldt, ma un'ἐνέργεια, la Psicologia da una parte può fare da sè, e dall'altra si può valere della filologia, e far tesoro delle sue scoperte e delle sue conclusioni.

Dal punto di vista psicologico, l'espressione vocale, di cui la lingua è la forma superiore, non è propria soltanto dell'uomo, ma anche di gran parte del regno animale. La *mimica vocale* è parte della mimica dei gesti in senso generalissimo, che è propria del mondo animale. Anche in questo la mimica vocale tende a diventare stabile, quando è diventata mezzo di comunicazione con la sicurezza reciproca acquisita che sia compresa. Anche l'animale ha mezzi espressivi vocali stabili, spesso varii, determinatissimi, per manifestare i proprii sentimenti e i proprii bisogni, per avvertire i compagni, per manifestare le sue emozioni sessuali ecc.

Così il cane possiede una certa varietà di espressioni vocali, l'abbaiare, il guaire, il ringhiare, l'ululare, ed anche un' intera scala di tali suoni e delle loro combinazioni con cui manifesta, specialmente in rapporto all'uomo, i suoi stati interni. Non si può dubi-

tare che una parte almeno di queste voci sono prodotte volontariamente, non come semplici riflessi, ma come mezzi di comunicazione, con un fine pratico, per invitare altri ad un'azione. Questi segni vocali di avvertimento, minaccia, soluzione, allettamento, appello, sono come i rudimenti degli elementi vocativi, imperativi e dimostrativi della lingua. Qualche cosa di simile si verifica nell'infante, il quale possiede voci espressive dello stesso genere prima di giungere a possedere la lingua. Ma questa espressione vocale non è ancora parola, e non si può confondere con la parola.

La creazione di questa suppone da una parte delle nuove condizioni organiche, quali sono la posizione eretta che favorisce il libero gioco degli organi respiratorii e vocali, la sostituzione della mano alla bocca come organo prensile, la squisita sensibilità uditiva che è massima nell'uomo, e la facoltà modificatrice ed articolatrice dei suoni vocali che è connessa con essa e con la struttura più adatta di tutti gli organi vocali. E dall'altra suppone delle nuove condizioni psicologiche, che anch'esse sono specificamente umane, quali sono la squisitezza percettiva della coscienza, la facoltà astrattiva che ammette di cercare modi analitici di espressione vocale e l'interesse teoretico divenuto a poco a poco preponderante. Quando questo grado di sviluppo è raggiunto, il segno vocale, che era prima espressione del sentimento, diventa indice dell'oggetto. Finchè il sentimento e l'espressione vocale fanno uno, finchè questa, come mezzo di comunicazione, è inarticolata, finchè non tende che a provocare un'azione da parte di altri, non ci è *linguaggio;* questo nasce quando la espressione vocale è insieme *articolata* ed *oggettiva* nel significato.

II. — È stata per lungo tempo accolta come probabilissima la teoria, che i primitivi elementi vocali, che hanno fornito il materiale della lingua, siano stati le interiezioni e i suoni imitativi. Le prime sono le più generali nel regno animale, dei secondi solo gli animali superiori ci offrono un numero piccolissimo di esempii.

L'analisi filologica delle lingue adulte non conferma direttamente questa teoria, perchè mostra che in esse sono assai pochi gli elementi interiettivi e gli onomatopeici.

Ma siccome queste lingue sono delle *unità fonetiche*, che sono assai lontane dal *caos fonetico* primitivo, ed anche nelle loro forme più antiche sono assai più lontane dalle origini che non da noi, non si potrebbe conchiudere a rigore nè pro nè contro quella teoria. Si è detto che non si comprende un'espressione vocale primitiva che non sia nè esclamativa nè imitativa; ma intanto il carattere oggettivo della lingua (e l'analisi filologica) mettono subito fuori causa gli elementi esclamativi, che pure sono i più numerosi. E, quanto agli imitativi, bisogna prima di tutto notare che non tutte le cose rendono suoni, e che per queste, numerosissime, l'imitazione fonetica non è diretta, è una traduzione di impressioni, di percezioni, di stati di coscienza in suoni. Noi ritroviamo un valore imitativo nella parola *scintillare*, e ad es. le due parole tedesche *Kliren* e *Krachen* hanno un valore imitativo non permutabile. Bisogna inoltre ammettere che, per la differenziazione e per la più precisa determinazione del significato, da radici primitive più evidentemente onomatopeiche sono derivate radici secondarie che non hanno la medesima impronta nello stesso grado di evidenza, p. es. da una radice primitiva *mar* o *mrr* significante strofinio,

attrito, può essere derivata una radice *mal,* d'onde *mola*, *molire*, *molino*.

Ma anche con queste estensioni della facoltà imitativa, non si può pretendere di porre come unica via della creazione della lingua *l' imitazione* vocale. È nella facoltà percettiva, necessariamente mobile, dell'uomo primitivo, vivente insieme coi suoi simili, e nella partecipazione di questa abitudine primitiva, che bisogna riporre gran parte della psicologia del linguaggio primitivo. L'uomo primitivo può avere prodotto suoni d'ogni specie, anche non imitativi, sia come riflessi vocali, sia come libero esercizio dei suoi poteri vocali, come vediamo nell'infante, e questi suoni vocali possono aver fornito radici linguistiche. Queste ci mostrano sempre qualche cosa di arbitrario, sebbene a noi sembrino imitative per la curiosa illusione retrospettiva che deriva dalla salda associazione prodottasi tra la parola e la cosa. Non è possibile dire perchè certe radici come *da*, *pla*, *luc*, siano diventate espressioni del *dare*, dell'*acqua*, della *luce;* e il loro valore onomatopeico è un'impressione nostra retrospettiva. Forse nessuna espressione fonetica fu neppure da principio arbitraria, ma la causa psicologica è ora per noi certamente irreperibile. Similmente ci è qualche cosa di arbitrario nelle espressioni mimiche; difatti esse variano da popolo a popolo p. es. l'espressione dell'affermazione, della negazione, il bacio, i quali tutti hanno un *simbolismo ideale*, il quale deve essere ammesso anche nella lingua e così modifica profondamente la teoria onomatopeica. Ci è una lunga via tra l'imitare i suoni coi suoni, l'imitare coi suoni quello che non dà suono, e l'imitare con una forma sensibile quello che non ha forma sensibile.

Il linguaggio è, da che è possibile, il sistema più

naturale non solo di comunicazione, ma anche di presentazione del pensiero alla coscienza. L'espressione mimica precede, ed essa stessa può avere uno sviluppo considerevole, come è dimostrato dalla *pantomima*. Anche tra i bambini sordomuti non sottoposti ad un'educazione speciale di acquisizione di un surrogato del linguaggio si produce e si organizza il conato di comunicare con le persone che lo circondano, non solo con le naturali espressioni mimiche dei suoi sentimenti e dei suoi bisogni, ma anche con gesti indicativi prima e descrittivi poi. Ma evidentemente questo mezzo è insufficiente, e se basta per la comunicazione di rappresentazioni concrete, manca completamente di mezzi di espressione dei concetti astratti. Come si giunge alla comunicazione di un pensiero che non è solamente indicativo o descrittivo di oggetti esterni, la mimica non basta, e deve essere sostituita anche nei fanciulli dei sordomuti dall'appropriazione ottico-tattile del linguaggio articolato. La lingua è dunque naturalmente un mezzo di espressione superiore, e ciò per molte cause di ordine diverso, sensitive e ideali. Prima di tutto si noti che le sensazioni uditive sono quelle che attraggono di più l'attenzione e sono percepibili in tempo, di giorno e di notte, in ogni direzione, e fino a un certo punto, malgrado gli ostacoli interposti. In secondo luogo, il numero di modificazioni, che l'articolazione vocale può mettere insieme per la congiunta potenza analitica degli organi vocali e dell'udito, è straordinariamente grande, perchè in un minuto primo possono svolgersi in serie successive ben duemila singoli suoni (lettere). Quindi la parola gareggia di rapidità col pensiero, e può riprodurne il movimento interno. Il pensiero è vario, relativo, organico, e tale è la parola mediante l'articolazione, la flessione, le forme

grammaticali, la sintassi. Il concetto è uno, ed una è la parola per l'accento. Tutte le sillabe possono avere l'accento; ma quando una l'ha preso, le altre lo perdono. La parola è suono, e il suono è la più acconcia espressione dei movimenti dell'animo, perchè riproduce nella maniera più esatta l'oscillazione e il ritmo del sentimento. Se delle due funzioni, la musicale e la linguistica, quella abbia preceduto questa o viceversa, è argomento assai disputato. Se si dovesse ammettere l'opinione del Bücher, che la forma primitiva sua sia quella che accompagna il lavoro e che imita i primi rozzi istrumenti musicali, si dovrebbe dare al canto umano una origine assai tardiva e subordinata ad una invenzione, che evidentemente lo suppone. Ma dal punto di vista psicofisiologico pare che un certo grado della funzione musicale, il più rudimentale canto, debba essere considerato come un coefficiente della formazione della parola articolata. Ne è prova non solo l'aiuto che esso può dare a questa formazione, ma anche il fatto che l'infante impara qualche modulazione musicale prima della lingua, e che in taluni casi di idiotismo acquisito o congenito, si ritrova una sentimentale facoltà musicale, quando la linguistica manca o è andata perduta. Nessun animale parla, molto animali hanno una facoltà limitata del canto. Ma la precedenza della facoltà musicale rudimentale non toglie che, in un periodo ulteriore, l'articolazione vocale sia causale rispetto al perfezionamento del canto e della facoltà musicale.

L'espressione più naturale del pensiero è dunque la lingua, sebbene essa l'esprima per attribuzione e non per natura. L'appropriazione ottica del linguaggio articolato da parte dei sordomuti, sebbene sia un mezzo assai superiore a quello della mimica ordinaria, è però

sempre qualche cosa di artificiale che, richiedendo un grande sforzo di attenzione, è talvolta abbandonato da gli stessi sordomuti per ritornare alla mimica.

III. — Due opposte opinioni estreme sono state talora sostenute intorno alla lingua, che essa sia una formazione consapevole volontaria, che essa si sia sviluppata come si sviluppa un essere organico. Ma nè l'una nè l'altra opinione sono accettabili. Ogni singolo atto formativo del linguaggio, come ogni atto di trasformazione o di nuovo uso, è un atto volontario pel fine di una migliore comunicazione od intelligenza e, fino a un certo punto, una scelta. Ma ognuno di questi atti è diretto al fatto singolo, non alla lingua come tutto. Ed è interamente fallace l'idea della formazione volontaria e consapevole secondo un piano prestabilito. Le parti, le singole parole, le frasi, sono trovate dall'individuo, perchè il popolo, come entità collettiva, non può creare una lingua, come non può creare un mito, un poema, una religione. Ma l'associazione delle azioni individuali mediante *l'imitazione*, che è uno dei principali fattori del linguaggio, fa quello che l'individuo e il popolo non potrebbero fare, e la lingua come fatto imitato, ripetuto, appropriato dal gruppo, diventa un fatto sociale. La lingua è il prodotto dell'opera comune dei singoli inventori, che coesistono e si precedono, e che tutti lavorano all'opera comune. È propriamente un prodotto di cooperazione, sottoposto a un gran numero di condizioni, di cui due principali, facile intelligibilità, facile imitabilità della parola-segno.

Il linguaggio primitivo, o i linguaggi primitivi, non furono certo un mezzo così perfetto di comunicazione del pensiero, come le grandi lingue letterarie. Esso servì alle necessità impellenti della vita, e fu

poverissimo tanto dal punto di vista lessicale che dal formale. Le lingue mossero da questo stato di primitiva rozzezza, e si andarono man mano evolvendo, e progredirono più o meno; talune poco, altre di un cammino quasi incommensurabile. La filologia comparata studia le affinità delle lingue e le leggi delle loro trasformazioni, e così determina le famiglie delle lingue, ed anche molte delle loro genealogie. Ma la speranza di ritrovare per questa via la lingua umana primitiva si è chiarita ingannevole. La ricerca filologica si arresta dinanzi ad una moltiplicità, che resiste ad ogni riduzione, e fa pensare ad una moltiplicità primitiva. Non vi è difatti ragione di ammettere una lingua primitiva unica. Date le condizioni necessarie per la formazione della lingua, organiche e psichiche, in regioni diverse e presso gruppi umani primitivi diversi, hanno potuto avere luogo diverse manifestazioni linguistiche. L'unità genealogica delle lingue non poggia su nessuna base sicura, nè induttiva nè deduttiva. Induttivamente deve considerarsi come disperata l'impresa di proseguire e di rintracciare nelle lingue note i *motivi* delle lingue primitive, date le continue formazioni e trasformazioni alle quali sono sottoposte le lingue, e l'intervallo incommensurabile che ci separa dalle origini. Il pensiero tende ad un organismo identico, che è rappresentato dalle forme logiche, ma mentre da una parte questa stessa non è che una tendenza la quale non raggiunge il grado di sviluppo superiore se non che nelle nazioni colte del vecchio e del nuovo mondo, dell'antichità e dei tempi moderni, la lingua, come sistema di segni fonetici, può rappresentare variamente quell'organismo; così le categorie logiche e le grammaticali non coincidono, e le forme grammaticali variano anch'esse nelle

lingue monosillabiche, agglutinanti, flessive, e in queste stesse presentano gradi di progresso e di regresso delle flessioni.

Il legame tra la parola e il pensiero essendo di *attribuzione*, è dipendente dalle condizioni soggettive variabili del modo di percepire e di legare il suono espressivo alle percezioni. Uno stesso individuo può acquistare molta padronanza di esprimersi in lingue diverse, e i diversi gradi pei quali passa l'apprendimento delle lingue ci mostra i gradi diversi pei quali può passare il collegamento della parola col pensiero.

Per chi appena comincia ad impararla, una lingua è un insieme di suoni articolati senza significato, e poi a mano a mano il legame tra il suono vocale e il significato si stabilisce.

La patologia del linguaggio mostra che si può pronunziare la parola anche dopo averne dimenticato il significato, e viceversa si può intenderne il significato anche dopo aver perduta la facoltà di pronunziarla. Pare dunque, che le due funzioni abbiano organi cerebrali diversi (il centro di Vernicke e quello di Broca). Ma anche prescindendo dai casi di patologia, è noto che il latino liturgico è appreso dalle femminette anche senza capirlo. Ed è un caso ovvio quello di non essere soddisfatti dell'espressione linguistica, e di cercare faticosamente le parole per questo fine.

IV. — Sarà bene di accennare brevemente alla formazione e allo sviluppo del linguaggio nel bambino, perchè sebbene essi non accadono nelle condizioni precise di formazione delle lingue primitive, hanno però molto di simile e possono aiutare ad intenderla. La prima condizione per l'acquisizione della lingua nel bambino deve ricercarsi nella spontaneità motrice,

che gli è propria, e che gli fa muovere disordinatamente le sue membra quando è libero, come i suoi organi vocali e la sua cassa toracica. Così egli produce un gran numero di suoni inarticolati, dei quali taluni sono effetto di movimenti riflessi ed esprimono le sue sensazioni dolorifiche, di fame, di temperatura, i suoi bisogni, ed anche le sue impressioni piacevoli, ed altri sono puri esercizii vocali prodotti da un eccesso di energia nervosa che giovano ad espandere. Così egli produce un gran numero di suoni, tanto quelli che hanno un senso per le persone che lo circondano, come quelli che non l'hanno. Producendoli li ode; e dopochè sono associati la voce e l'articolazione, è indotto a riprodurli di nuovo pel fatto stesso che li ode, come un'aria di marcia e di danza provoca nell'adulto i movimenti relativi allo stato iniziale, o una viva idea provoca l'articolazione iniziale delle parole corrispondenti.

Ma a questo punto accade un fatto che, mentre differenzia il fenomeno di acquisizione della lingua da parte del bambino appartenente a un gruppo che è già in possesso di una lingua, può dare qualche idea sul modo della formazione primitiva. L'attività dell'adulto, che è già in possesso della lingua, s' impadronisce del balbettio del bambino, che questi non ha imitato, ed opera una specie di scelta su di esso; sceglie i suoni che corrispondono al suo proprio linguaggio, e li ripete al bambino, e li combina, inducendolo a ripetere i suoni e le combinazioni di suoni. Così questi persistono, e gli altri sono eliminati. E perciò accade che da un identico balbettio i bambini possono essere resi adatti all'appropriazione di qualunque lingua, sebbene l'eredità, e specialmente la conformazione gutturale ed articolativa, che ne dipen-

dono, lo rendano più adatto all'appropriazione della lingua materna. La quale, acquisita che sia, gli dà un *accento persistente,* che rimane indelebile, e che si sente più o meno qualunque altra lingua impari dipoi a parlare. E poichè la relazione tra il bambino e gli adulti che lo hanno in cura è esistita sempre, si vede che in forma sempre più attenuata, quest'opera di scelta è esistita sempre, e si può riportare alle forme più rudimentali di linguaggio, e pensare che essa abbia accompagnato sempre la formazione sociale della lingua. Questa azione degli adulti sul bambino, spiega una duplice azione perfettiva, perfeziona l'articolazione e il suo nesso col suono da prima più o meno informe, e stabilisce e precisa il nesso del suono più o meno articolato con la sua significazione. I due perfezionamenti procedono da prima di pari passo, anzi pare che il secondo sia più antico; sebbene in fasi più avanzate quello relativo al significato dei suoni vocali occupi più tempo e continui assai dopo conseguita una relativa perfezione dell'articolazione. Ci è ragione di credere, che almeno in limiti ristrettissimi e per un linguaggio elementarissimo e poverissimo, l'apprensione del significato delle parole ne anteceda la pronunzia. Il centro cerebrale di Vernicke entra in relazione coi centri ideativi prima del centro di Broca. Durante il primo anno di vita il bambino, che non parla, mostra di intendere il significato delle parole più usuali, rispondendo agli appelli direttigli col volgere la testa, o dirigendo l'indice o il braccio verso gli oggetti che gli sono nominati. Invece il nesso del suono con l'articolazione, da cui dipende la pronunzia esatta della parola dura faticosamente per un periodo di molti anni, normalmente anche oltre il quinto anno, e le parole di più difficile pronunzia possono essere

incerte anche nei fanciulli già grandicelli e loquaci; per es. la parola *cinematografo* a me è accaduto di sentirla pronunziare *sinecatò* anche da fanciulli più che quinquenni.

L'insegnamento e l'imitazione del linguaggio degli adulti hanno accompagnato la formazione e lo sviluppo della lingua sin dalle epoche primitive, e sono stati ragione di un progressivo acceleramento di questo sviluppo, finchè nella società civile esso rassomiglia a quello che è lo sviluppo embriogenico dell'individuo, una riproduzione abbreviata dello sviluppo atavico. Così parallelamente alla propagazione sociale della lingua nelle epoche primitive, ha operato la propagazione ai piccoli, come mezzo potentissimo operante insieme con la spinta naturale.

Tornando all'acquisizione della lingua da parte del bambino, che è insieme acquisizione e creazione o cooperazione, è notevole come essa sia relativamente lunga e faticosa. Verso il terzo mese le grida inarticolate, che sin dalla prima settimana esprimono le sue sensazioni dolorifiche o di benessere, si volgono a significare altre cose appetite e desiderate; e si specificano e differenziano foneticamente, senza diventare ancora parola articolata, in corrispondenza con lo snodarsi degli organi vocali e poi col principio della dentizione, e prima della fine del primo anno di vita si notano gli sforzi imitativi delle parole pronunziate dalle persone che lo circondano. È alla fine del secondo anno che il bambino mostra normalmente di avere acquistato un piccolo patrimonio linguistico limitato a poche centinaia di parole, che cresce considerevolmente durante il terzo anno, mentre l'articolazione è imperfetta fin dopo il quinto. Nel periodo di maggiore acquisizione la funzione dell'imitazione si fa sempre più grande.

Il bambino ripete come può le parole che ode, anche senza attribuire ad esse un senso, per esercizio o per gioco nei limiti dei poteri articolativi che possiede, donde deriva che il linguaggio dei bambini sembri una storpiatura del linguaggio dell'adulto, ma è in realtà un conato e un abbozzo che si va man mano perfezionando. Il bambino non solo imita, ma aggiunge all'imitazione i suoi conati formativi indipendenti e così talora esce in produzioni di parole e di combinazioni di parole, che hanno talvolta per noi qualche cosa di comico. Ma non bisogna credere che la lingua abbia pel bambino fino al 6° e al 7° anno di vita lo stesso valore che ha per l'adulto. Il senso che il fanciullo attribuisce alle parole, è quello che esso può comprendere, e perciò non bisogna credere che il pronunziare, p. es. il monosillabo *io*, significhi per lui la comprensione, non dico dei problemi della coscienza di sè, ma anche solo del significato ideale di quel monosillabo. La sua esperienza è assai più limitata di quella dell'adulto, e quello che lo interessa nelle percezioni delle cose e dei fatti non è quello stesso che interessa l'adulto. Quindi accade che anche dopo che ha imparato le parole, non ne intende il significato, se questo è un astrazione, ed è necessario che gli si spieghi, quando è diventato capace di comprenderlo, con un giro di altre parole, che lo conducono per altra via, analiticamente, alla comprensione desiderata. Perciò accade che i fanciulli diano alle parole un senso diverso, che è insieme più concreto e più generale.

L'orologio non è per lui il misuratore del tempo, ma una cosa che fa *tic tac* e che risplende, nè egli sarebbe capace di trovare nessuna analogia tra una pendola, una clessidra e un quadrante solare.

D'altra parte una stessa parola è adoperata per indicare oggetti varii: così il bambino chiama mamma e babbo tutte le donne e tutti gli uomini che vede, e forma dei traslati ehe meravigliano talora gli adulti, p. es. può dir sole un faro e viceversa. Questo fatto ha prodotto l'opinione che il fanciullo adopera le parole in senso più generale dell'adulto, e possiede, come i primi creatori della lingua, una maggiore facoltà generalizzatrice. Ma è un'esagerazione per ambedue. Il fanciullo, come l'uomo primitivo, ha una minore percezione analitica dei particolari; i pochi che percepisce si possono ritrovare in più cose, e perciò egli adopererà la stessa parola per indicarle, p. es. molte specie di cose da mangiare, e la stessa azione del mangiare e gl'istrumenti che si adopera nel mangiare. Invece la generalizzazione astratta, inventrice dei generi, è difficile pel fanciullo, ed egli si troverà a lungo impacciato nel dar lo stesso nome, p. es. animale, al cavallo e all'insetto. Il fanciullo indica l'oggetto, (come l'uomo primitivo), per quello che colpisce *lui*, (e questo è sempre differente da quello che l'uomo adulto e civile intende); ne estende il significato, sempre che trovi la stessa qualità, ad altri oggetti.

Così anche quando il fanciullo imita nel parlare, la sua non è pura imitazione, ma una specie di creazione infantile, che fa pensare a quello che potè essere la primitiva creazione del linguaggio. Ci è, accanto alla lingua degli adulti, una lingua fanciullesca, perchè ci è qualche cosa di comune tra i fanciulli dello stesso gruppo dal punto di vista rappresentativo, e quindi anche dal linguistico. E perciò accade che fanciulli di gruppi diversi non s'intendono talvolta tra loro, sebbene parlino la stessa lingua materna. A lungo andare le diversità indicate cedono alle pressione della

lingua materna; ma quando, come nelle epoche primitive, questa pressione manca o in tutto o in parte, riesce comprensibile come possa metter capo ad una differenziazione maggiore o anche completa.

Quello che s'è detto dei fanciulli, si può ripetere, con le debite differenze di estensione, anche per gli adulti. La lingua materna ha sempre delle differenze che potremmo dire interne, dei dialetti, di quelli regionali che possono giungere fino ad avere una letteratura, come dei locali. E, proseguendo, le differenze dialettali mettono capo alle differenze individuali, per le quali ciascuno ha un suo particolare modo di esprimersi, una certa parte di lessico preferita, come una particolare forma di periodo, di proposizioni. Come la forma del pensiero così anche la forma dell'espressione linguistica ha carattere individuale. Bisogna giungere fino al linguaggio scientifico per trovare delle forme fisse, (in filosofia ciò accade anche più difficilmente, perchè il pensiero filosofico è in continua formazione); ma quelle forme fisse non sono viventi.

La vita, (come la forza e la bellezza del linguaggio nella letteratura), dipende dalla forma individuale, che esprime le particolarità del percepire e del rappresentare, che sono proprie di ciascuno.

V. — Ma quello che è essenziale nel rapporto della lingua al pensiero, è che essa rende possibile l'ascensione del pensiero alle più alte vette dell'astrazione, e alle forme più analitiche di esso. Così sono rese possibili nuove combinazioni di nuovi elementi di pensiero, di ordine diverso da quello che è dato dalla rappresentazione sensibile. Così è possibile di formare separatamente la riflessione sulle idee di accelerazione della caduta, di altezza o di timbro del suono, di numero irrazionale, di calore atomico, di giustizia, di felicità.

Che cosa sarebbe di queste idee se mancassero affatto le parole che le esprimono, che cosa dei sistemi scientifici di cui sono fondamento? È facile persuadersi che l'astrazione è il mezzo più potente, la condizione fondamentale della conoscenza, e insieme della creazione estetica, come dell'immaginazione religiosa. Le leggi di tutte le scienze formulano aspetti separati e generalizzati al tempo stesso, della realtà che studiano. Seno, coseno, tangente, equazione, forza elettromotrice, peso atomico, sono frasi senza le quali le idee corrispondenti non potrebbero essere a disposizione dell'intelligenza. L'astrazione moltiplica gli oggetti del pensiero, ed è insieme la condizione dell'intelligibilità loro, perchè è la condizione dell'invenzione delle cause e delle leggi. Un ufficio analogo l'astrazione esercita nella creazione estetica, nella quale ha luogo una nuova creazione e combinazione di forme come manifestazione dell'ideale. E però quando la parola è la materia dell'Arte, come nella poesia, senza di essa la fantasia non potrebbe plasmare le sue creazioni. Una canzone, un inno, da quelle del Petrarca a quelle del Leopardi, dall'inno omerico al Sole agl'inni sacri del Manzoni; gli elementi delle mirabili costruzioni poetiche sono le parole. Perchè il pensiero per conservarsi, e così i fantasmi poetici, hanno bisogno di fissarsi, e la forma più adatta di fissare i prodotti del pensiero, come quelli della fantasia, è la lingua. Questa porge nelle parole come le *tessere* del pensiero, per mezzo delle quali il pensiero ritrova quanto gli occorre, anche se è fuori della coscienza attuale. La lingua è il mezzo col quale il pensiero riesce a prendere stabile possesso della realtà. Perchè se è possibile il rappresentare senza l'aiuto della parola, non è possibile il pensare rivolto al conoscere, non sono possibili in

forma stabile gli elementi logici e le forme logiche; e perciò ragionevolmente l'Hamilton affermò che senza la lingua il pensiero sarebbe come una luce momentanea che subito si spegne.

Certo, nel più basso grado, la lingua suppone il pensiero; ne suppone le forme più rudimentali, p. es. i giudizii preconcettuali. Ma nata appena, si stabilisce un circolo di azione e di reazione tra la parola e il pensiero, per cui, a volta a volta, ciascuno è determinante. Da principio essa esprime una qualità sensibile, quella che nella percezione della cosa ha più colpito l'uomo primitivo o il gruppo. Perciò essa suppone fin da principio la funzione dell'astrazione imaginativa. Il sole è nominato dallo splendore e dal calore fecondativo; l'uomo è o il mortale, o il parlatore. Anima viene dalla stessa radice, da cui ἄνεμος (vento); similmente il tedesco *Geist* (spirito) viene dalla stessa radice da cui viene *gas; essere* viene dalla radice *as* (soffio vitale). *Concetto* viene da *cum capere; dubbio* e *Zweifel* vengono da *due* e *Zwei; rien* è una corruzione di *rem*. Ma subito la parola è sottoposta nella sua significazione ad un doppio processo di generalizzazione e di specificazione, che ha ragioni varie, occidentali e permanenti o essenziali.

Le prime possono dipendere da peculiarità del modo di percezione, e possono seguirne le variazioni. Così le parole indicanti gli oggetti possono variare sia per estensione come per limitazione del loro significato, per effetto dell'estendersi del valore percettivo, o della limitazione del medesimo. Nel primo caso limitano l'uso delle parole rivali, nel secondo le estendono. E ci è il caso che la stessa parola sia adoperata in senso più lato o più limitato da diverse categorie di persone; così il volgo adopera la parola *gas* pel gas d'illumi-

nazione, il fisico per qualsiasi corpo aeriforme, ma non p. es. per l'aria. Le parole ministro, prefetto, ispettore, professore sono parole generali volte a un significato particolare. Per contrario la parola *piede* che ha un significato particolare, è estesa a significare i sostegni della tavola, della sedia ecc. Similmente diamo il nome di *toilette* ai più varii oggetti che un vincolo di contemporanità ravvicina, essa significa difatti il mobile dinanzi al quale facciamo la nostra acconciatura, e similmente questa, così nel farsi, come nel risultato raggiunto. Il cerimoniale, che induce a dare all' inferiore un titolo superiore, è causa di estensione del significato delle parole. Così diamo del *signore* anche allo spazzino, diamo dell' illustre a tutto spiano ; e quando si cominciò a riabilitare la parola di *maestro*, che avea soccombuto a quella di professore, non si pensò che anche questa sarebbe stata presto abusata. Il popolino dà dell'*eccellenza* ad ogni persona che non sia volgo; e questo largo uso era prima comune anche tra le persone colte. La parola *Fräulein* significava, nel tempo di Lessing, una giovinetta nobile, oggi invece si applica a qualunque donna non maritata, come la parola *signorina*. Che cosa non possono gli scrittori, i poeti di moda nel dar nuovo corso alle parole, che cosa non può il desiderio della *preziosità* nell'adoperare, contro il consiglio di Schopenhauer, non già parole ordinarie per dire cose straordinarie, ma viceversa?

Ma la ragione essenziale che estende la significazione delle parole o ne specifica il significato, sta nel bisogno logico della generalizzazione e della specificazione, che accompagna lo sviluppo del pensiero, quando questo, superato lo stadio iniziale, ha bisogno di moltiplicare i segni fonetici a sua disposizione. L'estensione di significato ha luogo perchè la mente, portata a no-

tare le somiglianze delle cose, avendo a sua disposizione un piccolo numero di simboli linguistici, è spinta ad estenderne il significato. Ma questa maniera di generalizzazione, per somiglianza di natura sensibile, non appaga un pensiero più progredito. Essa è del genere di quella del fanciullo, che chiama *uccelli* tutti i volatili, anche gl'insetti. Perciò a questa generalizzazione, che potremmo dire impropriamente *sensibile*, segue la *concettuale,* che è la vera. Essa è in gran parte l'opera della *metafora verbale*, la quale, quando sia paragonato il nuovo significato con l'antico, dà qualche cosa di poetico alla lingua. Per essa, da una stessa radice che ha il significato primitivo di *brillare*, per addurre un esempio, sono formati non solo i nomi del *sole* e del *fuoco*, ma anche quelli della *primavera*, della *gioia*, del *pensiero*. Parole che indicano ora soltanto idee astratte, significarono da prima imagini sensibili, come mostra la facile riconoscibilità del significato primitivo. *Perplesso* vale *intrecciato; semplice* significa *che ha una piega*, *doppio* che ne ha *due; importante* vale *che porta dentro; relazione* significa *portare indietro*, *suggerire* è *portar sotto*, ecc. ecc.

Passando alle forme grammaticali, si nota facilmente che le particelle, le quali esprimono ora la *dipendenza logica*, lasciano facilmente scorgere il loro significato intuitivo (spaziale, temporale, di movimento); e così mostrano che la relazione logica si è come svolta da una primitiva relazione sensibile, che è stata più o meno completamente mutata. Il nostro *perciò* (*per* quasi *a traverso*), e le particelle tedesche *Wem, Wam*, *Weil* (da Weile) *damit*, serbano le tracce del primitivo significato spaziale o temporale, di movimento.

Si può dire in riassunto, che l'evoluzione delle forme è dovuto al passaggio dal concreto sensibile

all'astratto, e all'interesse della chiarezza, che porta a dare all'espressione del rapporto un esponente linguistico proprio. Nelle lingue monosillabiche ciò è ottenuto principalmente con la varia collocazione delle parole; dopo vengono le flessioni, da ultimo le parole indipendenti, p. es. pei tempi e per le persone dei verbi, pei casi dei nomi, ecc. In taluni casi le particelle conservano nell'uso il doppio significato, sensibile e logico, p. es. in italiano le particelle *posciacchè*, *donde*.

Talvolta il significato primitivo varia fino ad esprimere l'idea contraria; così da *ingegno* deriva *inganno*; *minister* e *magister* derivano da *minis* (minus) e da *magis*, ma oggidì un ministro vale più di un maestro. Nel mutamento di significazione è essenziale l'oblio, almeno parziale, al quale soggiace il significato primitivo. Ogni lingua, a misura che dalla significazione delle cose sensibili si volge ad essere significazione del pensiero astratto, perde il carattere imaginativo, e le parole da segni delle percezioni sensibili si mutano in simboli dei concetti.

VI. — Il procedimento di generalizzazione accresce il numero delle idee, assai più che non le parole; e si rende necessario di accrescere il numero anche di queste. Inoltre molte delle analogie primitive appaiono insostenibili ad un pensiero sviluppato, che vede accanto alle somiglianze anche le differenze. Quindi nasce la necessità di arricchire la lingua in proporzione della maggiore ricchezza raggiunta dal pensiero. Le rappresentazioni complesse di natura intuitiva vengono risolute nei loro elementi, e ciascuno di questi reclama il suo segno linguistico. E ancora gli elementi si paragonono tra di loro, e si mostrano le loro relazioni logiche, le quali reclamono a loro volta la propria espressione verbale. Così il lavoro analitico del pen-

siero si forma i suoi segni verbali, che diventano *tessere* di queste relazioni logiche. Così la lingua diventa il mezzo necessario dell'analisi, senza di cui non è possibile la conoscenza. È con tal mezzo che le proprietà vengono separate mentalmente e stabilmente dalle sostanze, traendo dall'unico sostantivo una moltitudine di simboli addiettivi e verbali. Siccome la percezione ci mostra le stesse proprietà, attività, relazioni in soggetti diversi, e lo stesso soggetto con proprietà mutabili, nasce la possibilità di separare le proprietà dai soggetti; e questa separazione trova, per compiersi, il suo mezzo indispensabile nella lingua. Questa offre il mezzo di rendere rappresentabili con l'imagine fonetica anche quelle proprietà e relazioni, il cui carattere ideale si allontana completamente dall'imagine sensibile. Il processo di specificazione non è quindi soltanto quello che abbiamo precedentemente indicato, cioè quello che rende particolare il significato generale delle parole, ma quello che crea nuove funzioni linguistiche cioè quello da cui derivano le *parti del discorso*. Oltre al nome ed al verbo, che sono le primitive, e gli aggettivi che esprimono le qualità, le modificazioni delle qualità e delle attività trovano i proprii segni avverbiali, le relazioni trovano i simboli delle preposizioni e congiunzioni; e similmente trovano espressioni proprie le relazioni di tempo, di luogo, di movimento, di grandezza, di numero. Una maniera di specificazione diversa da questa è quella che produce la ricca pronuncia delle lingue primitive, cioè il gran numero di parole indicanti gli stessi oggetti, e che è di natura più imaginativa che logica.

La lingua non è soltanto il mezzo che ci rende sensibile l'analisi della massa caotica delle nostre rappresentazioni, secondo le indicate direzioni, ma è anche

il mezzo che ci rende possibile di dare una certa sostanzialità alle proprietà e alle relazioni, e quindi di pensarle per se stesse; è insomma lo strumento per cui si rende possibile la funzione che in logica si dice *permutazione dei generi dei concetti*. Così parliamo del rosso, della *gravità,* sebbene non esistano che i corpi rossi e i pesanti; parliamo del *tempo* e dello *spazio*, sebbene non li percepiamo se non che come coesistenze e come successioni di cose; parliamo della *virtù* e del *vizio*, del *male* per sè, sebbene non esistano che le relative azioni, passioni, intenzioni del soggetto. Per tal modo la lingua è il mezzo potente della permutazione dei generi dei concetti, il mezzo di rappresentarsi l'identico nel diverso, il diverso nell'identico, il mezzo per la funzione assimilatrice e differenziatrice, che è l'operazione fondamentale dell'intelligenza, ed alle quali presta le *tessere* per la facile riproduzione e ricognizione. Inoltre a queste funzioni sono date, nei particolari e nel tutto, gli schemi adatti, cioè gli schemi grammaticali proprii di ciascuna lingua, oltre ai comuni, che facilitano il lavoro dell'intelligenza, perchè la educano nella sua forma generale e nella speciale etnica. Ogni lingua è per l'individuo un quadro *mentale prestabilito,* secondo il quale il suo pensiero si forma. È la sistemazione fatta nei secoli dalla razza, è quasi la consolidazione, (sebbene non abbia perduta una certa plasticità), del lavoro di assimilazione e di differenziazione del pensiero della medesima. S intende però che la lingua è mezzo, che suppone la funzione, e che se la rende più agile e più gagliarda, non la crea.

Però ogni lingua è un quadro diverso, e può anche parere un quadro nel quale la diversità raggiunge nei particolari ed anche nelle linee principali, una certa

opposizione. P. es. il greco e il latino, l'italiano e il tedesco. Ci sono anche lingue, che, paragonate tra loro, sembrano organizzazioni parallele del pensiero, se non identiche, ed ora più e ora meno secondo gli aspetti particolari dai quali si considerano, p. es. le lingue neolatine. Non in tutte le lingue sono espressi egualmente bene tutti gli atteggiamenti di pensiero; ciascuna lingua è un quadro o, se più piace, una *forma mentis*, che ha il suo proprio carattere e la sua speciale perfezione o imperfezione. Come ogni strumento sviluppa l'attività che l'adopera, perchè la disciplina in forme fisse e la rende facile e celere. Avendo dato forma concreta all'intelligenza della razza, è un mezzo apparecchiato per l'individuo e gli rende possibile un'orientazione facile e rapida nell'ordine del pensiero.

Ma la vera particolarità del linguaggio umano è il suo carattere logico. All'animale non manca la facoltà associativa della parola con la cosa, di fatti esso può essere ammaestrato ad eseguire un comando verbale. Non gli manca neppure in modo assoluto la facoltà riproduttiva della parola, come in qualche specie di uccelli. Ma essa, quando è appropriata per l'insegnamento umano, non è se non che di cose particolari in quanto necessitano un'azione. L'animale non parla perchè la sua intelligenza non oltrepassa il grado dell'adattamento pratico, e non si eleva mai alla teoria. Quindi se può comprendere, con la limitazione indicata, la parola umana, e appropriarsela limitatamente per imitazione, non può esercitare nessuna facoltà parallela creatrice come accade nei fanciulli. Tutto quello che è organismo logico del pensiero manca nell'animale, e manca quindi il linguaggio che quell'organismo esprime. La comunicazione del pensiero per mezzo

della lingua esige, in quello a cui è comunicato, un'attività congeniale dal punto di vista linguistico con colui che parla. Onde accade che si può restare di qua dal segno che il linguaggio raggiunge in chi lo sa, o toccarlo, anche oltrepassarlo. L'intendere per mezzo del linguaggio è integrare nel pensiero, e perciò la lingua non può essere insegnata all'animale che manca di quella facoltà d'integrazione; nè esso potrebbe apprenderlo, (anche se mancasse ogni ostacolo fisilogico), se non che nei limiti dell'associazione per contiguità. L'animale non parla perchè manca della facoltà del pensiero astratto, e perciò manca della facoltà che crea i simboli fonetici dei prodotti di quella; e così delle analisi e delle sintesi di tali prodotti nelle quali consiste la conoscenza.

Mi sia consentito di riportare qui, a modo di conclusione, una pagina dei miei « Elementi di Psicologia » nella quale la funzione della lingua come formazione psicologica umana, è nettamente espressa.

« Lo sviluppo della lingua va dal concreto all'astratto, dall'*imagine comune* al concetto. Perchè la lingua diventi l'espressione fedele del pensiero nella sua forma logica superiore, deve far dimenticare le sue origini sensitive ed emotive, deve cancellare la *forma sensibile* delle sue significazioni primitive, per sostenere *con la sola imagine fonetica* il concetto.

Ogni parola acquista la sua virtù significativa per un atto di generalizzazione, ma il generale non essendo rappresentabile per se stesso, ed essendo sempre più o meno perturbato nel suo valore logico dall'imagine, occorre che questa sia ridotta a quel minimo, che è il simbolo fonetico. Il concetto logico, come una sintesi di note fatte dal pensiero per la conoscenza, è *espresso* dalla parola, è *raccolto* con essa, cioè con un

simbolo eterogeneo, che prende valore di simbolo dall'*attribuzione*. Il linguaggio, prodotto dell'imaginazione attraente, deve perdere, per essere il più che può espressione del pensiero, ogni impronta fantastica, deve oscurarsi il più che può come imagine, deve cancellare da sè il meglio che può ogni vestigio sensibile.

Naturalmente ogni concetto vuol essere denotato dalla parola, perchè ogni stato di coscienza tende a manifestarsi nella forma fonetica, quando questa è possibile; e quindi in forza dell'associazione psicologica nella psiche umana ogni parola accenna a un concetto. Perciò il non trovare la parola adatta per un pensiero ci dà un sentimento d'inquietudine, e il trovarla un sentimento di liberazione. Può però accadere che la parola ci tragga in inganno con le sue sostantivazioni, facendoci pensare che dietro un sostantivo ci sia una sostanza, anche quando pel pensiero primitivo non ci è e non ci può essere. Ma queste ricadute nel sensismo o imaginismo primitivo, sono ancora prova di quel carattere speciale dell'espressione linguistica, la quale si sviluppa in direzione opposta, e riesce ad un risultato opposto a quello al quale riesce la fantasia artistica.



CAPITOLO XVIII.

Le forme superiori di sviluppo della Coscienza umana

I. — Ripigliamo per un momento le formazioni psichiche dal loro principio, e nel loro ordine schematico; ciò varrà a meglio intendere le formazioni superiori umane.

Lo sviluppo psichico è lo sviluppo della coscienza. La vita cosciente ha ordine di tempo, non di spazio; il suo contenuto non può rassomigliarsi ad un quadro egualmente illuminato dalla coscienza, ma si svolge per una serie, nella quale gli stati di coscienza appaiono e scompaiono. In cio consiste la cosiddetta *angustia della coscienza*, e il momento nel quale uno stato di coscienza appare o scompare si dice soglia della coscienza. Pure la coscienza non è lineare, accanto alla successione è innegabile la coesistenza, essa è dunque *plurilineare,* e ammette l'intersezione continuamente variabile delle serie. Inoltre quello stato di coscienza che ne occupa il *foco* è in continuità con altri che ne occupano il *campo* a distanze varie. Similmente all'occhio non è possibile mirare un punto

di un oggetto senza vedere insieme quelli che gli sono vicini. Se così non fosse, se la coscienza non fosse un molteplice in relazione, un frammento di esperienza, non sarebbero possibili nessuna esperienza, nessuna conoscenza.

Tutte le espressioni finora adoperate, *angustia*, *campo* della coscienza, *soglia, fuoco* o *punto di mira*, sono imagini spaziali, e però non sono adoperati in senso proprio, ma figurato; indicano rapporti d'intensità contemporanea o successiva. La coscienza non si può separare dal suo contenuto, e non sta dinanzi a questo come l'occhio di uno spettatore; la coscienza non se ne può separare più di quello che possa la spazialità dai corpi. Essa è la loro qualità comune, come l'animalità dei vertebrati e degl'invertebrati. Dire che la rappresentazione è nel foco della coscienza non vuol dir altro se non che è nel momento della sua maggiore chiarezza.

Gli stati di coscienza hanno ordine tra loro per vincoli collaterali o successivi; scomparsi che siano non sono perduti, permangano in certa *prossimità* maggiore o minore alla soglia di essa, e possono rivivere. Anche in questa maniera di esprimersi, l'imagine spaziale ci rappresenta un intreccio di forze agenti in una direzione determinata, ma che può sempre variare con l'incidenza e per l'incidenza di nuovi stati. Ciò mostra ancora una volta che la spazialità è la lingua materna dell'intelligenza, e che liberarsene completamente non è possibile. Pure è bene avvertire la correzione che è mentalmente necessaria per non essere tratti in inganno dalle parole. Diciamo dunque, seguitando, che il ritorno all'attualità degli stati di coscienza passati, è il compenso dell'*angustia* della coscienza. Per esso la vita psichica non è, come la

successione delle imagini nella lanterna magica, un acquistare e un perdere continui ed equivalenti; ma un acquistare e un conservare, e quindi un'addizione continua di risultati, cioè un'esperienza e un sapere.

Poichè gli stati di coscienza da attuali passano a potenziali, e da potenziali ritornano attuali, possiamo distinguere le due attualità, e chiamare *primari* gli stati di coscienza prodotti, e *secondarii* i riprodotti. Se i primarii si dicono *presentazioni*, i secondarii si possono indicare col nome generale di rappresentazioni, (nuove rappresentazioni); in tedesco, ma con diverso significato, *Vorstellungen*. È rappresentativo qualunque stato psichico riprodotto, anche se emotivo o volitivo. Ma siccome si dicono presentativi propriamente quegli stati di coscienza che sono le sensazioni, così la parola rappresentazione ha ancora un significato più limitato (che è il più ovvio) secondo il quale indica gli stati di coscienza oggettivi, che non sono sensazioni attuali. Senza dubbio anche i sentimenti e le volizioni possono rivivere come stati secondarii (rappresentativi); ma ci è questa differenza, che mentre le loro rappresentazioni li possono rigenerare, la rappresentazione di una sensazione non può riprodurre la sensazione. Se non fosse così, la distinzione tra il mondo della coscienza e quello della realtà scomparirebbe, e la conoscenza del reale non sarebbe possibile.

Tra stati di coscienza primarii e secondarii ha luogo una reciprocità d'azione, per cui, mentre il rinnovarsi dei primi rende più permanenti relativamente i secondi, e impedisce che vadano a lungo andare perduti per la coscienza, i secondi danno ai primi chiarezza, p. es. mutano le sensazioni in percezioni. Ogni sviluppo ulteriore della coscienza accade

per questo nesso tra stati primarii e secondarii, e per quelli che gli stati secondarii vengono ad acquistare tra loro secondo le leggi dell'associazione psicologica. E non solo gli stati secondarii acquistano nessi coi primarii da cui furono la prima volta originati, ma anche con tutti gli stati primarii e secondarii, coi quali le leggi di successione, di coesistenza, di somiglianza, di opposizione ecc. li collegano. E le connessioni si stabiliscono non solo tra gli stati presentativi, ma anche tra gli emotivi e i volitivi, e tra tutti in generale gli elementi della vita psichica. E perciò accade che gli stati emotivi e volitivi non sono soltanto reazioni a stimoli immediati o primarii, ma anche conseguenza di stati nuovamente rappresentativi o secondarii.

La coscienza umana va oltre la riproduzione ed associazione. In un terzo grado gli stati presentativi e i rappresentativi sono tutti primarii, cioè presentativi rispetto ad un'attività ulteriore della coscienza, rispetto ad un'attività ulteriore le cui condizioni sono la coscienza di sè, l'astrazione e il linguaggio, e che trasforma le rappresentazioni in concetti e in fantasmi. Pensiero e fantasia appartengono al terzo grado di sviluppo della coscienza, ma differiscono per la qualità delle funzioni, e pei suoi prodotti. Ambedue fanno uso dell'astrazione e della sintesi costruttiva; e la differenza sta in ciò, che la fantasia torna a portare i suoi prodotti di nuovo verso la pienezza della vita reale, verso l'individuale; mentre il pensiero, servendo alla conoscenza, si contenta di simboli, di frammenti, che sono i concetti, le leggi, i principii. Pensiero e fantasia non sono opposti, sono specificazioni delle attività superiori dello spirito, ma non possono essere separati. E come il grande pensatore deve possedere

una grande fantasia, così non vi è artista vero senza una certa superiore facoltà di pensiero. Congiunte al vertice sono più o meno congiunte sempre, con prevalenza or dell'una or dell'altra, caratterizzando però sempre con la loro unità l'unità della coscienza nel suo grado superiore di sviluppo.

I pensieri e i fantasmi possono a loro volta eccitare i sentimenti e le volizioni; e il sentimento compie in questo grado della coscienza, rispetto agli altri stati di esso, lo stesso ufficio che compie nel grado della sensibilità rispetto agli stimoli; cioè quello di misura del loro valore per noi (armonia o disarmonia dei fantasmi, evidenza o non evidenza, accordo o contraddizione dei nostri pensieri, pregio o dispregio dei nostri voleri); e similmente di regolatore delle nostre azioni. E solo per questa congiunzione del sentimento col pensiero, il pensiero può dominare i sentimenti di natura sensitiva, e spronare il volere. E come i pensieri eccitano o impediscono i sentimenti, così questi possono eccitare i pensieri o impedirli. Mai però potrebbero eccitare una sensazione periferica. Se potessero farlo, ogni distinzione tra il mondo della coscienza e quello della realtà verrebbe a mancare, l'esperienza non sarebbe possibile, e con essa verrebbe a mancare ogni contenuto oggettivo della conoscenza, e la stessa possibilità della conoscenza. Nondimeno l'azione perturbatrice del sentimento sul pensiero, sia nel senso di eccitare, sia nel senso di eliminare, sia nell'associare come nell'impedire le associazioni naturali, può giungere fino a produrre dei casi, che si potrebbero dire di cecità spirituale, perchè può giungere a falsificare il giudizio.

I tre gradi della vita psichica si possono indicare, per tutti gli stati di coscienza, prendendo ad indici

quelli che contrassegnano i tre gradi della coscienza teoretica: sensazione, rappresentazione, concetto. Anche i sentimenti sono sensitivi, rappresentativi, ideali; e la volontà, prima di essere volontà razionale (morale), è tendenza e istinto, e desiderio. Ed è ragionevole che il comune donominatore dei gradi della coscienza sia la coscienza teoretica. L'elemento presentativo, come è il primo determinante, è anche quello che è il senso, o dicasi l'esponente degli altri due. Siccome le sensazioni, specialmente le esterne, si distinguono nettamente per qualità determinate, e siccome inoltre le sensazioni esterne di ordine superiore, le visive e le uditive, formano gruppi di qualità oggettive in alto grado, in limiti determinati di spazio e di tempo, e conformemente alle leggi dell' intuizione ci danno il più gran numero (specie la vista), di percezioni della realta, così esse vengono a costituire la trama solida della nostra esperienza e della nostra conoscenza. Perciò anche le forme rappresentative secondaria e terziaria conservano la stessa chiarezza, la stessa precisione di distinzioni analitiche.

Invece i sentimenti di ogni ordine, se contemporanei, tendono a fondersi; se successivi non si organizzano mai in serie stabili, e facilmente riproducibili. Fuori dell'opposizione fondamentale del piacere e del dolore, del volere e del non volere, niente vi è nel sentimento e nella volontà che sia paragonabile alla chiarezza, all'ordine, alla ricchezza di contenuto e di relazioni, che la coscienza rappresentativa ci presenta in tutti i suoi gradi.

II. — Se ora consideriamo i tre gradi della coscienza nelle loro caratteristiche differenziali, troviamo che la dipendenza della coscienza dal mondo esterno è massima nel primo grado sensitivo, e diminuisce progres-

sivamente nel rappresentativo e nel logico. Le sensazioni hanno la chiarezza che deriva dall'ordine di tempo e di spazio, e dalla loro naturale coordinazione e subordinazione nella percezione; le rappresentazioni sono anch'esse il prodotto di un lavoro psichico spontaneo, e si connettono secondo le leggi (le associative), rispetto alle quali la coscienza è passiva. I concetti invece sono il prodotto di un'attività volontaria, che è un'applicazione delle leggi dell'intelligenza alla materia presentativa dei due gradi antecedenti, ed hanno la chiarezza che deriva dalla riduzione, dalla semplificazione, dall'ordine intelligibile dato ai loro elementi, cioè dal lavoro mentale adoperato nel produrli. Il concetto è un piccolo sistema di *note* disposto secondo l'ordine dei *predicabili* studiato dalla logica. Le scienze sono sistemi di concetti, ma anche di *leggi,* cioè di modi universali e costanti di produzione dei fenomeni; e i concetti e le leggi sono sotto la garenzia suprema dei *principii;* cioè delle forme mentali superiori, da cui dipende la verità delle conoscenze. Le sensazioni, e in minor grado le rappresentazioni, sono nella loro molteplicità caotiche, nella loro intensità e nella loro presentazione non dominabili; i concetti invece, e le leggi, sono il prodotto dell'intelligenza, e si prestano ad essere corretti da un uso più attento della medesima, e stanno sotto la garanzia dei principii, cioè delle forme fondamentali ed invariabili della pensabilità. L'intelletto (e così del resto anche la fantasia), non aggiunge elementi nuovi al contenuto della conoscenza, ma li lavora secondo le direttive, noi diciamo *le forme,* che gli sono proprie, e delle quali dipende l'intelligibilità della realtà *fatta*, la razionalità di quella che si fa, che è, cioè, una creazione dello spirito. I concetti, le leggi, i principii contengono

minor numero di elementi delle rappresentazioni, o contengono elementi non dati immediatamente nelle rappresentazioni, ma ritrovati con l'analisi mentale in fondo ai fatti e agli oggetti rappresentati, o infine contengono elementi, che sono condizioni date nell'intelligenza dalla intelligibilità del reale, ma gli elementi dei concetti, delle leggi, dei principii hanno la verità dell'universale, la significazione di ciò che è essenziale, il valore assoluto di ciò che è razionale.

Ma la conoscenza scientifica, anche nei suoi gradi più alti, non cerca che la esatta riproduzione del reale, nella sua forma più generale, nelle leggi che lo governano, nella forma mentale che lo fa intelligibile. Il rapporto della scienza alla realtà si vede da questo, che le costruzioni scientifiche debbono essere *verificabili*. L'esperienza e i principii formano il tessuto della conoscenza: vero è ciò che è conforme all'esperienza, e che sta nelle forme fisse, invariabili della conoscenza, nei principii al sommo dei quali è il principio di contraddizione.

Se non che la conoscenza riduce in frammenti la realtà per poterla conoscere, e per la stessa ragione la ricostruisce a parte a parte. Le due funzioni dell'analisi e della sintesi si alternano nella conoscenza, la quale è una maniera di presentazione diversa da quella della sensibilità e dell'intuizione. La presentazione che è propria della sensibilità prende forma dal tempo, dallo spazio, dal movimento; ma questo ordine, se è la condizione dell'esistenza, non è la condizione dell'intelligibilità. Ancora, l'ordine della sensibilità, sebbene finito in atto, è infinito in potenza; è un ordine aperto, e che può essere sempre esteso, ma perfettamente omogeneo. D'altra parte la sensibilità è come muta per l'intelligenza. Questa, cercando

la conoscenza, e non più la semplice rappresentazione delle cose, sovrappone all'analisi e alla sintesi della sensibilità quelle del pensiero, alle forme della sensibilità le forme del pensiero, le categorie, all'ordine di tempo e di spazio l'ordine logico, al tempo e al movimento la causalità, alla coesistenza la sostanzialità e la qualificazione, alle particolari intuizioni i concetti, i loro sistemi, i sistemi dei sistemi, e aspira al sistema totale che ricomprende tutti i sistemi particolari. La conoscenza è come una presa di possesso della realtà da parte del pensiero. Si sa che questa presa di possesso da parte della scienza non è completa, e che intorno alla sfera del noto si distende l'ignoto, e che il compito della scienza è di ridurlo progressivamente finchè può, senza riuscirvi mai. La filosofia è lo stesso dominio della scienza e dell'esperienza, elevato ad unità di ragione, cioè ad unità di principio e di legge. Essa è un'integrazione mentale, che è quale è possibile che sia, data l'esperienza che le serve di base. È un'integrazione puramente razionale dell'esperienza e della scienza.

Sapere è anche *prevedere,* anzi taluni identificano le due cose, e fanno del sapere scientifico la più alta maniera di previsione. Pure ci sono scienze, alle quali pare estranea la previsione, le scienze descrittive, le scienze del contemporaneo (p. es. le matematiche, e le scienze ideologiche). Ad ogni modo le scienze del reale, del divenire, sono quelle nelle quali il sapere è prevedere. La previsione è un aspetto importante della scienza del reale perchè su di essa è fondato l'adattamento pratico proprio della specie umana, tanto più esteso e più comprensivo dell'adattamento animale, e che ammette in certi limiti una tecnica capace di perfezionamento indefinito. Ora se si bada

a questo, che la conoscenza del reale è sempre parziale e limitata, s'intende come tale debba essere la previsione che vi si fonda. Di qui la necessità psicologica per l'uomo, che ha la visione dei limiti della conoscenza, e per conseguenza anche della previsione, di estendere e di integrare come può il suo mondo conoscitivo; la qual cosa è l'opera della *credenza*, che si aggiunge al sapere, e lo oltrepassa.

La credenza accompagna perciò sempre la conoscenza; nata con essa e da essa, è spinta sempre oltre i limiti da essa raggiunti.

Inoltre per quel che riguarda le leggi dell'operare avente valore morale, l'uomo ha bisogno di pensare che esse abbiano un valore assoluto, e di credere in questo valore. È dunque importante per lo studio delle formazioni psichiche di vedere come si formi, intorno al sapere e di là del sapere, il credere. Ci sono dei psicologi che sul bisogno di credere, conseguenza della limitazione della previsione umana, e su questa limitazione, hanno creduto di poter riporre il fondamento delle formazioni psichiche superiori, come sono la moralità, la religione, l'arte. Noi proveremo che, sebbene l'azione del bisogno pratico non si possa negare, specie nella formazione della morale e della religione, esso non è nè il solo nè l'essenziale. Sopratutto non dà ragione della natura specifica dei prodotti, e che perciò chi si limita ad indicare nella qualità del bisogno la ragione delle formazioni psichiche che abbiamo indicate, si preclude la via a spiegarle. Ma vediamo prima le specie, le ragioni della credenza.

III. — La conoscenza basata sui due fondamenti dell'esperienza e della intelligibilità di quello che è sperimentato, è il fondamento della *credenza*, cioè dell'atteggiamento della mente rispetto alla verità.

Essa è propriamente l'atteggiamento affermativo e realistico, che ha la sua ragione prima nel carattere oggettivo del pensiero. Ma la credenza oltrepassa la conoscenza, così che noi possiamo distinguere due specie di verità, le verità di conoscenza, le verità di credenza; e queste ultime non sono credute dall'uomo con minore decisione, anzi con decisione maggiore delle altre, fino a sagrificare la vita per rendere ad esse testimonianza. Tali sono le verità religiose pel martire della fede, o le verità filosofiche pel filosofo martire. La credenza consiste nell'attribuire realtà o alla nostra esperienza, o alle nostre idee intorno alla realtà, sebbene non confermate dall'esperienza. Il contrario della credenza è l'incredulità, la persuasione che qualche cosa che è affermata non è reale. E ci sono gradazioni, che sono mescolanze di credenza e d'incredulità; il probabile, il verisimile, il dubbioso. Ma la tendenza oggettiva e realistica, che è propria del pensiero, fa che il dubbio sia uno stato d'incertezza e di tormento, e la credenza sia invece uno stato di pace e di riposo.

Da principio non ci sono che sensazioni e percezioni, non ci è propriamente nè credenza nè incredulità; o almeno la credenza è uno stato di innocenza, che il dubbio non ha ancora inquinato. È l'esperienza quello che genera l'antagonismo di questi due stati di coscienza, è creduto quello che è conforme all'esperienza, nella forma e nella proporzione nella quale questa si è stabilita. Per essa il bambino crede alla realtà della madre o della nutrice, ma crede anche al racconto della bambinaia che gli parla di regine e di fate. Ma se la sua esperienza acquista una certa estensione, finisce per non credere più. Oggetto di credenza è dunque ciò che corrisponde alla nostra

esperienza, oggetto d'incredulità è il contrario. Ma lo stato di credenza è il primitivo, corrispondentemente alla tendenza oggettiva del pensiero, per cui qualunque affermazione di realtà è comunicativa e contagiosa. L'incredulità è invece il prodotto della lezione dell'esperienza. I fanciulli sono creduli, sono credule le persone del volgo, tutte quelle in generale, la cui esperienza è limitata, e non è in grado di contrastare alla nativa oggettività dei nostri pensieri, qualunque sia la loro origine. La lingua, sempre realistica nelle sue affermazioni, ingagliardisce la credulità nativa e la completa, facendoci pensare che esista tutto quello che ha un nome.

Dunque col crescere dell'esperienza diminuisce la credulità, sia perchè ciò che è affermato contrasta alla nostra esperienza ordinaria, p. es. i nomi delle Esperidi, la Befana; sia perchè contraddice all'esperienza logicamente concatenata ed elevata a sistema come è l'esperienza scientifica. Così i racconti di Verne, sebbene elaborati secondo che porta l'esperienza scientifica, sono incredibili perchè sono esagerazioni di quell'esperienza. Un certo concatenamento dell'esperienza ha luogo anche indipendentemente dalla scienza, ed è la mancanza del controllo di questo sistema spontaneo dell'esperienza, che mi fa credere alla realtà del sogno mentre sogno, e m'impedisce di credere appena son desto. Si dice *provato* ciò che è visto come un anello della catena dell'esperienza, e si dice saputo ciò che è provato così. E si distingue ciò che è saputo da ciò che è creduto, dando allora alla credenza un senso più lato. L'opera dell'esperienza consiste dunque nello sceverare ciò che si deve credere da ciò che non si deve credere; ma poichè essa non porta mai a termine questa scelta, lo stato abituale è che ci siano cose

credibili e cose incredibili, e cose che sono in mezzo tra le prime e le seconde.

La tendenza a tutto credere, quasi illimitata a principio, si va restringendo a poco a poco; l'uomo diventa più realista oggettivamente, e soggettivamente più scettico, ma siccome la sua esperienza è limitata e non può rigettare tutto ciò che non è convalidato da essa nel non reale, così si genera rispetto a questa parte delle sue idee la tendenza a credere. E la prima ragione di credere è l'*autorità*. Chi potrebbe farne a meno, se l'esperienza individuale non abbraccia che una piccolissima parte del sapere? se i fatti che si svolgono sotto i nostri occhi sono un piccolissimo frammento della serie indefinita? L'*ipse dixit* non è solo di qualche scuola di filosofi, ma di ogni uomo; perchè nessuno può abbracciare con la sua esperienza tutti i sistemi di verità scientifiche, o di accadimenti storici. Quindi noi siamo indotti a ritenere per vero quello che è affermato, posto che non sia in contraddizione con la nostra esperienza, e che sia affermato da persone che non abbiamo ragione di sospettare di volute falsificazioni, e che consideriamo come competenti e come capaci di essere bene informate. S'intende che l'autorità che determina la credenza è diversa secondo il grado dell'esperienza raggiunto.

Pel volgo è ogni persona che si sa imporre con la parola, col gesto, con l'affermazione anche presuntuosa di competenza e di informazione. La voce dell'assertore è confermata a misura che raccoglie il consenso dei più, e perciò il *Consensus gentium* è parso anche argomento probativo di verità, come quello che è l'espressione di un'autorità generalizzata, e ingagliardita dalla sua stessa estensione.

Una terza causa della credenza sono gli umani bi-

sogni, ed è forse la più estensiva, perchè è capace di ispirare la credenza anche di là di ogni esperienza possibile, e poichè questa non esercita alcun potere fuori delle cose finite, i bisogni possono ispirare la credenza anche per l'infinito. Questa forma di credenza è detta anche credenza pratica o sentimentale, o bisogno e volontà di credere. Tutti hanno fede, specialmente se giovani, nel proprio avvenire; le madri credono nella capacità e nel successo dei figli, l'intraprenditore nel successo della sua impresa, il generale nella vittoria, i popoli in guerra nella loro prevalenza finale, nel loro destino, nell'adempimento della loro missione storica, e guai se così non fosse. In un altro ordine lo scienziato ha fede nella fecondità e nella sicurezza del suo metodo, ovvero in certi atteggiamenti della scienza, che sono più l'effetto dei suoi bisogni mentali che della maniera di essere della realtà. Basti citarne due soli, il bisogno della semplicità, e il bisogno del sistema, il primo ispirava a Newton l'aforisma, *natura simplex est, et causis superfluis non luxuriat,* e fu causa del facile trionfo del sistema copernicano sul tolemaico anche prima che le ulteriori scoperte non convalidassero direttamente il primo. Invece la realtà non corrisponde a questo bisogno mentale, perchè la natura realizza tanto il semplice che il complesso,[1] e ci dà esempio tanto di semplicità quanto di complicazioni di cause. Il bisogno di sistema fu e sarà sempre l'autore degl'innumerevoli poemi scientifici e filosofici che la storia del sapere umano registra, e che lo fanno talvolta parere non dissimile dalla tela di Penelope. Similmente è una credenza fondata sui bisogni quella

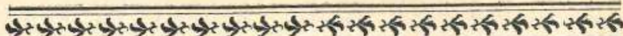
---

[1] (È aforisma scientifico « la natura non si preoccupa delle difficoltà analitiche »).

che regge la fede nei valori (filosofia dei valori), nella immortalità individuale, nei miti, nei dommi, nella storia religiosa.

Siccome delle tre specie di credenza, quella di esperienza è limitatissima, non può stare che non si cerchi di completarlo con le altre due, con la credenza di autorità e con quella dei bisogni; e spesso le due ultime fonti si collegano, e l'autorità dà la sanzione alle creazioni dei bisogni, e i bisogni danno saldezza all'autorità. Le religioni sono l'esempio migliore di questa alleanza, e la *rivelazione* religiosa si appoggia sulla più alta autorità, e sui più vitali bisogni dello spirito.





CAPITOLO XIX.

La Moralità

La previsione delle conseguenze dannose che possono venire alla propria conservazione o a quella della comunità, di cui l'individuo fa parte, dalle azioni dei singoli componenti che siano rivolte al vantaggio individuale, genera, secondo i psicologi che attribuiscono alla pressione degli umani bisogni le formazioni psichiche di ordine superiore, quelle formazioni che sono il diritto e la moralità. Il primo prende le azioni nella loro manifestazione, e le arresta con la coercizione; la seconda le prende alle loro origini dalla volontà libera, e cerca di sottoporre questa alla legge generale di conservazione. Che l'utilità sociale, principio di conservazione e di difesa anche dell'utilità individuale, sia il fondamento della moralità anche dal punto di vista psicologico, si vede dal fatto, che i precetti morali variano secondo che varia l'utile sociale, p. es. presso le società primitive in istato di lotta contro le società rivali, e anche tra le tribù barbare contemporanee, può essere morale l'uccisione dei vecchi e dei fanciulli

mal formati o deboli, che pare viceversa cosa immorale presso società che non stanno sotto la stessa minaccia. Se invece pare che il precetto morale sia incondizionato, categorico, ciò accade perchè è utile che sia così; perchè è utile che il comando morale non sia abbandonato alle dispute, alla ricerca delle ragioni. La moralità è una formazione naturale, in gran parte incosapevole, e che sia così pei fanciulli e pel volgo è evidentemente utile, perchè essi non potrebbero ragionare a se stessi i motivi delle leggi delle loro azioni. E se per le persone capaci di farlo la moralità conserva lo stesso carattere imperativo e dommatico ciò accade perchè è utile che sia così; difatti i fini di conservazione sono conseguiti più sicuramente se sono sottratti alle valutazioni utilitarie che potrebbero generare il dissenso; così come è utile che gli eserciti adempiano gli ordini dei loro duci senza discuterne le ragioni, anzi senza nemmeno conoscerle. Se un precetto morale varia secondo l'utilità sociale, è evidente che questa è la ragione; difatti è precetto morale dire la verità, ma la bugia pietosa ai medici è permessa, è lecitò mentire per salvare un innocente, e nessuno reputa immorale in guerra di trarre il nemico in inganno, o di applicare in guerra il precetto *non ammazzare*.

È utile che il precetto morale sia categorico anche perchè sia sottratto alla valutazione della possibilità di successo; se così non fosse molti atti morali o non sarebbero compiuti, o sarebbero compiuti con mille esitazioni. Ma se al precetto morale si toglie nella filosofia morale la base dell'utilità, si rischia di farne qualche cosa di simile alla fune, con la quale il barone Münechairen voleva discendere. dalla luna in terra. L'alleanza della religione con la moralità si spiega,

da parte della morale, con l'utilità di dare al precetto morale l'autorità del comando divino, che ne consolida sempre più il carattere assoluto.

Che l'utilità sociale sia il fondamento della moralità è anche provato dal fatto che i suoi precetti si andarono progressivamente estendendo alle comunità più larghe, e solo da ultimo all'umanità. Anche oggi i doveri verso le comunità che ci appartengono più da vicino sono superiori a quelli verso le comunità più estese; e anticamente i doveri erano limitati alla società politica alla quale l'individuo apparteneva. I precetti morali divennero man mano più estensivi per ragioni varie: il progresso del pensiero che vede in tutti gli uomini la stessa natura; il monoteismo religioso che rende universale il precetto morale. Così nel Vangelo Gesù dice: « udiste che bisogna amare il prossimo, e odiare il nemico: ma io vi dico amate i vostri nemici ».

È dunque la conservazione della comunità che è il fondamento della moralità, da esso deriva il carattere incondizionato, e non viceversa.

Non ci occuperemo del problema morale, che non è il caso di risolvere in Psicologia, ma della sola quistione psicologica. Perchè il diritto e la moralità si potessero derivare dalla previsione posta in relazione coi bisogni, bisognerebbe dare ad essi un'origine deliberatamente consapevole, la qual cosa contraddice all'altro punto fondamentale della teoria, che essi siano delle formazioni inconsapevoli fino al punto che il carattere incondizionato del precetto morale o giuridico si possa mantenere contro qualunque dimostrazione. Un altro difetto essenziale della teoria sta in ciò, che esso identifica diritto e morale con l'utile, la qual cosa non è vera. Perchè sebbene sia vero che tutto ciò che

è legale e morale è utile, non è vera la reciproca. I concetti dell'utile e del bene non coincidono, ci sono molte utilità alle quali non si potrebbe attribuire carattere morale. È utile che si eserciti il commercio, ma non potrebbe essere ritenuto come dovere l'esercitarlo. Inoltre non vi è equivalenza tra la bontà morale e l'utilità delle azioni. Un errore può essere più dannoso di un atto immorale; e un atto immorale può riuscire utile, se nessuna sanzione nè individuale nè sociale nè storica gli si opponga. Ci può essere conflitto tra l'utilità e la moralità (salvare la vita al nemico, il precetto *diligite inimicos vestros*): tra l'utilità e la purità del costume (il caso della Virginia romana); tra l'utilità e la lealtà (il caso di Attilio Regolo). Posta l'origine del dovere dall'utile, non pare psicologicamente spiegabile la subordinazione assoluta dell'utile al dovere, e la resistenza invitta nella coscienza umana del secondo al primo. La genesi psicologica del dovere dall'utile non dovrebbe produrre le più tragiche antitesi tra i due, ma un accordo durevole, o almeno la risoluzione dell'antitesi favorevole in definitiva al principio generatore, e non la ribellione invitta di ciò che è derivato contro quello da cui deriva. L'utilitarismo sociale non regge meglio alla prova; perchè oltre ad essere un accessorio dell'utilità individuale nella teoria psicologica che discutiamo, in quanto si cerca l'utile sociale come mezzo dell'individuale, neppure esso coincide col bene. Così la grande industria e gli eserciti permanenti possono essere utili, ma nessuno reputerà più morali i popoli che hanno più officine e più cannoni. Viceversa quale è l'utilità sociale del culto dei morti, e del rispetto dei vecchi in paragone dei fatti testè enunciati? Se un uomo muore per salvare la vita a un bambino, la società non ci guadagna, e se il

soldato si fa uccidere per conservare un posto che la sua morte dà in possesso del nemico, la società ci perde. La beneficenza non sempre è utile alla società, perchè pone a suo carico un gran numero d'incapaci. Il sacrifizio non compensato è considerato come il massimo grado della perfezione morale, ed esso, quando è definitivo, es. il sacrifizio della vita, è la più decisa smentita dell'origine del dovere dall'utile.

Invece è assai più semplice di dedurre diritto e moralità dalla razionalità, cioè dalla necessaria universalità delle leggi di condotta, e dal carattere imperativo che hanno necessariamente i precetti della volontà razionale sugl'impulsi di qualunque natura. Il diritto è la regola universale e necessaria della cooperazione sociale, della coesistenza della libertà: la coercizione è un carattere che non può mancare, se il bisogno lo esige, ma che non è essenziale, come quello di essere la regola della cooperazione sociale. Dove l'utilità spinge all'azione, il dovere non ha ragione di imporla; e perciò anche nella sfera del diritto l'utile e il bene non sono termini equivalenti e permutabili. Similmente la ragione della moralità nello spirito umano è l'universalità della ragione come legislatrice della condotta; questa soltanto può giustificare il precetto evangelico. « Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros ». È il valore assoluto attribuito all'umana personalità, che è fondamento così del divieto come del comando morale nelle azioni che la riguardano; tutto ciò che la danneggia è vietato, tutto ciò che la promuove e la giova così dal punto di vista fisico che dal punto di vista morale è comandato. Opera secondo una legge, che può aver valore universale, opera in guisa che la persona morale, così in te stesso, come in altri valga per te come fine, e non come mezzo.

Se la morale fosse, nella sua origine psicologica, un travestimento dell'egoismo, essa sarebbe caduca, e il suo sviluppo non porterebbe alle categorie stabili della morale comune, ma all'inversione dei valori morali, al di là del bene e del male, cioè alla morale del superuomo. La morale comune è la morale degli schiavi, la morale della plebe. Il superuomo non conosce che la volontà di vivere elevata a volontà di potenza, e quello che maggiormente gli ripugna è il sacrifizio. La morale o è la disciplina della vita, la morte dell'egoismo, o non è nulla; essa è nata nello spirito umano per questa possibilità che esso ha di elevarsi al disopra dell'egoismo, e nessun artificio psicologico può compiere il miracolo di identificarla con esso.



CAPITOLO XX

La Religione

Mentre la moralità è l'effetto psicologico delle conseguenze della previsione relativamente alle azioni, è cioè una credenza nata dai bisogni che è destinata a soddisfare, la religione è una formazione psicologica nata da bisogni che la previsione non può soddisfare, o perchè è impossibile, o perchè nei limiti della possibilità sarebbe in contraddizione con la soddisfazione dei bisogni. La paura e il bisogno sono i suoi fondamenti; una tale teoria non è nuova, ed è antichissimo l'adagio, che *primos in orbe Deos fecit timor*. Ma la teoria positivista ha il torto di dare un valore eterno a quello che può avere avuto una qualche verità nelle epoche primitive, e che può averla ancora o negli strati inferiori della società, o per legge di atavismo anche nelle coscenze colte, sebbene transitoriamente. Questi psicologi insistono sul fatto che le chiese si riempiono durante le guerre, o durante le epidemie; che nell'infuriare della battaglia, in una grave e penosa malattia, sul vascello che affonda, la supplice preghiera sfugge anche dalle labbra di solito

mute per essa. Ma anche fuori di queste contingenze, siccome la conoscenza può spostare il limite, ma non lo può sopprimere, il bisogno e l'impotenza della previsione sono di continuo i creatori della religione. Nè valgono contro di essa le smentite dell'esperienza; tutte le contingenze fortunate sono attribuite al favore divino, tutte le contrarie ai castighi; e l'idea del di là riesce a far considerare tutta la vita come una prova, e a tollerarla come tale.

Il mondo divino è modellato sull'umano, ed è quale il progresso delle conoscenze permette che sia. Perciò le forme primitive della religione sono le naturalistiche-animistiche e le politeistiche, e tra queste le più perfette ci presentano una gerarchia divina come l'Olimpo greco. Ma quando l'idea morale diventa preponderante nella vita, diventa tale anche nella religione, e allora, poichè la morale è una, il politeismo si avvia al monoteismo. Finchè le religioni sono nazionali, tendono a sopraffarsi; gli dei del popolo vincitore scacciano quelli del popolo vinto; il monoteismo rimedia anche alle antitesi morali del politeismo. Inoltre come si forma l'idea di un ordine del mondo, il monoteismo, come la credenza più adattabile con essa, sostituisce il politeismo, e colloca il suo Dio al di là di questo ordine di cui lo fa Autore. Con lo stabilirsi dell'idea dell'ordine del mondo, vien limitata la credenza ai prodigii; il potere di far prodigii è riserbato a pochi privilegiati, e gli stessi sacerdoti lo perdono, non conservando che il privilegiò dei miracoli spirituali, che sono i sacramenti. Progressivamente l'idea di Dio si allontana sempre più dalla forma antropomorfa, per accostarsi alla rappresentazione filosofica. Dio è il principio dell'esistenza e dell'ordine di tutte le cose, e però l'accettazione di questo ordine è l'espres-

sione più alta della religiosità. Ma anche in questo grado di elevazione della coscienza religiosa ci sono differenze profonde; ci sono concezioni utilitarie che sembrano ricadute; elevazioni speculative, che trasformano la religione in filosofia. Così Lutero ricorda energicamente al suo Dio, che egli deve guarire Melantone, se vuole che si continui ad aver fede in lui. E Spinoza identifica il suo Dio con l'ordine del mondo, e l'abbandono in Dio, l'*amor Dei intellectualis* è il correlato emotivo del *concipere sub specie aeterni*. Onde è stato detto che il Dio di Lutero sta a quello di Spinoza, come il cane terrestre che abbaia, sta alla costellazione celeste, alla quale si dà questo nome.

La religione ha anche carattere conservativo; le ragioni psicologiche di questo carattere sono parecchie. La prima ed esenziale è che essa dà alla sua verità il carattere di verità eterna, ed è restia a distaccarsi dalle verità scientifiche che adotta, anche quando queste sono ripudiate dalla scienza progredita. Si sa quanto sia stato difficile alla Chiesa di sbarazzarsi della ipotesi geocentrica, e con che ardore essa combatta anche ora la teoria dell'evoluzione. Una seconda ragione del carattere conservativo della religione è politico-sociale. Essa è stata difatti non solo conservativa pel potere e pei privilegi delle classi sacerdotali, ma anche per quello delle diverse classi sociali, dando a questi poteri e a questi privilegi la sanzione divina. L'alleanza tra il trono e l'altare aveva questa ragione. La grande importanza pratica della religione reagisce su quella dei suoi rappresentanti, e dà loro una importanza sociale, che anche ora è ben lontana dall'essere cancellata. Un'altra ragione del carattere conservativo della religione, è che essa dà una certa pace alle anime, e le rende paghe dalla loro sorte. Compensando

i dolori del di qua con le speranze del di là, li rende più sopportabili. Insegnando il disprezzo dei beni terrestri pei celesti, rende più tollerabile la mancanza dei primi, e ne ostacola le rivendicazioni.

La teoria psicologica, che abbiamo esposta intorno alla religione, ha il grave torto di prendere i suoi motivi e le sue ragioni dalle manifestazioni più basse del sentimento religioso, e di disconoscere che l'essenza della religiosità va ricercata a preferenza nelle forme superiori, perchè quello che è eliminato dalle forme superiori non può essere l'essenza, bensì soltanto quello che è conservato in esse, e che si conserva non ostante i progressi della cultura e della conoscenza. Per la teoria in esame, l'essenza della religiosità va ricercata nello spirito dei popoli allo stato di natura, o in quello delle classi inferiori, che poco si discostano da essi, non in quello dei fondatori delle religioni, dei grandi spiriti religiosi. Conformemente, dei due sentimenti che sono alla base della religiosità, il timore, l'amore, non è ammesso che il primo, mentre nelle forme superiori della religiosità, e negli spiriti più alti da essa ispirati, è il secondo che primeggia, e trasforma il primo, cioè il timore, in venerazione.

Il secondo errore è di spiegare il passaggio dal politeismo al monoteismo con cause psicologiche di natura affettiva, di conflitto tra le divinità dei diversi popoli, quando esso è nell'essenza stessa della religione, di essere cioè una interpretazione dell'ordine e dell'essenza della realtà, una specie di filosofia popolare accessibile a tutti, e adatta a ricevere un contenuto spirituale, sentimentale, teoretico, morale diverso secondo il diverso grado di coscienza e di cultura, dalla più umile alla più alta.

Un terzo errore, e non meno grave, è di conside-

rare lo spirito conservatore delle religioni come essenziale ad esse. Ci è del vero nel rilievo della tendenza conservatrice delle religioni, ed è in particolar modo vero, che quello che si fonda su un'autorità eterna, resiste più tenacemente alle mutazioni. Ma non si deve confondere lo spirito conservativo in determinati periodi storici, e quindi il loro carattere contingente con la tendenza perenne della religiosità. Perchè la storia delle religioni mostra che esse non sono state piuttosto conservatrici che innovatrici. Il giudaismo profetico rappresenta una vera rivoluzione religiosa nella storia del giudaismo, o il Cristianesimo rappresenta la maggiore rivoluzione nella storia dell'umanità. La storia così tormentata del Cristianesimo, la stessa riforma francescana, e da ultimo gli scismi, e a capo la Riforma protestante, attestano che i periodi di profonda religiosità sono anche periodi di profonde mutazioni dello spirito religioso, che accoglie e sente tutte le innovazioni della cultura e della vita dei popoli prese nel più largo significato. E si può sicuramente affermare che non ci è religione di popoli civili, prime fra tutte le religioni indiana, la grecolatina, il parsismo, che non presentino delle profonde mutazioni nell'atteggiamento dello spirito umano rispetto ai problemi dei destini dello spirito nella vita della realtà universale.

Ma quello che più colpisce in questa teoria semplicista, o di piccoli espedienti, per spiegare l'origine psicologica della religiosità, è che è disconosciuto il suo carattere essenziale, di essere un'interpretazione spiritualistica del mondo, data in forma realistica da tutte le potenze dello spirito, ragione, fantasia, sentimento, volontà. Quello che è stato detto con verità parziale della filosofia, che essa, come prodotto dello spirito umano non può essere che idealistica, è vero

a maggior ragione della religione. Perchè essa, come risposta data, non dalla ragione soltanto, ma da tutte le potenze dello spirito cospiranti a dare una risposta al problema del posto e dei destini dello spirito nell'ordine della realtà universale, non può essere che spiritualistica, non può che affermare il suo primato sulla natura, e la conservazione dei suoi valori, specie dei morali, nell'infinito. Può la filosofia, che vuol essere una spiegazione puramente razionale della realtà, essere anche materialistica, la religione non può, perchè essa non è il prodotto della ragione soltanto, ma di tutte le potenze dello spirito, e l'affermazione che essa è, attinge le sue ragioni dal sentimento, e dalle affermazioni della volontà morale. La religione è dunque, nella sua essenza psicologica, una interpretazione spiritualistica della realtà, data dallo spirito umano, nella forma imaginativa, e insieme realistica e storica che le è propria, e che la distingue dalla filosofia. E la prova migliore e più convincente sta in ciò, che quando l'esperienza l'arresta nei suoi voli, e pare che ne smentisca le istorie divine, essa si rifugia dall'esperienza in un mondo trascendente, che considera come verità e vita, considerando come transitoria ed efimera la vita presente. E se di questa imaginazione trascendente non si sente capace, allora estende il pessimismo che colpisce soltanto il mondo di qua, alla realtà universale; e la rinunzia all'esistenza, il Ṇirvana buddistico è la soluzione negativa, nella quale è come il rimpianto della fede perduta nella vittoria finale dello spirito sulla materia.

L'aspirazione dello spirito è verso la duplice liberazione che la religione vagheggia, dalla servitù della natura e dalla servitù della colpa. E questa duplice liberazione è creduta in virtù della concezione spirituali-

stica del mondo che essa è per la sua essenza e ragione. La conservazione dei valori non è che una conseguenza, e non si potrebbe fare di essa il motivo fondamentale della religione. L'esperienza prova alla coscienza umana che essa è un'esistenza efimera; la religione è una ribellione alla prova dell'esperienza, è l'affermazione della trascendenza dello spirito, che prende la forma superiore nel monoteismo. Non potendo affermare la sua trascendenza; la vagheggia e l'adora nell'idea di Dio. Ma la rappresentazione realistica è essenziale per la religione, e perciò se il Dio di Lutero pare inferiore al Dio di Spinoza, ciò dipende dal confondere cose diverse: il Dio di Spinoza segna il passaggio della religione alla filosofia.



CAPITOLO XXI.

L'arte

I. — La previsione delle possibili conseguenze dannose delle azioni umane genera la moralità con la credenza nel valore assoluto dei suoi imperativi; l'impossibilità della previsione circa i destini umani nell'infinito genera la religione, con la credenza nel reggimento divino del mondo e nell'immortalità individuale. Resta una terza possibilità. Poichè l'esperienza ci mostra che ogni nostro accorgimento, per quanto sottile, non è mezzo sicuro per la nostra conservazione, poichè i presidii più fermi invocati si mostrano vacillanti, incerta la moralità umana nei maggiori cimenti, inquinate le religioni dagl'interessi terreni, e non scevre da dubbii angosciosi, non resta che un ultimo rifugio, quello della pura contemplazione dello spettacolo della realtà naturale ed umana, e del compiacimento che da essa dériva. Il bisogno crea l'inquietezza, per vincerla sicuramente non ci è altra via che rendersi superiore al bisogno. Il piacere estetico è essenzialmente disinteressato, è piacere non accompagnato

dal desiderio. L'opera d'arte ci piace per quello che essa è in se stessa, nel suo isolamento, sciolta da ogni relazione ad un sistema maggiore di cause e di effetti, e che è proprio degli oggetti dell'intelligenza; sciolta da ogni finalità di soddisfazione dei bisogni, da ogni finalità che non sia essa stessa. Quello che chiediamo all'opera d'arte è che essa ci piaccia senza essere eccitatrice del desiderio del possesso, senza gelosia verso altri, senza esclusivismi.

Questo carattere dell'opera d'arte si riscontra sempre, qualunque sia l'origine dell'arte. E le origini sue possono essere varie. P. es. il *giuoco* può generare delle forme d'arte, ed esso stesso qualche cosa, che ha con l'arte delle analogie; e da ciò è derivato che molti esteti hanno visto nel giuoco l'origine prima dell'arte, e in questa forma superiore di giuoco. Ora si sa che il giuoco, specialmente nell'animale, non è altra cosa che un'esercitazione connessa coi suoi istinti, e derivante da un eccesso di forza, che si espande senza utilità; qualche cosa che è come in mezzo tra la vita e l'arte, e si può considerare come una prima forma di arte. Questa origine dell'arte dalla vita, e questo elevarsi sulle necessità della vita, che è la caratteristica dell'arte, si vede anche in altre forme primitive di arte, nelle quali quello che era prima cercato per un fine vitale, è separato da questo fine, per diventare oggetto di contemplazione estetica. Così i colori vivaci, le acconciature destinate da prima a piacere o ad atterrire, i suoni alti e stridenti sono caratteristici dell'arte barbarica, come le manifestazioni rappresentative delle energie in eccesse e incomposte, i canti, le danze, le marce, che originate dai bisogni di vita, diventano poi oggetto di arte, quando vengono ad essere riprodotte e vagheggiate per loro stesse. Anzi taluni ele-

menti di manifestazioni di origine vitale, p. es. il ritmo e la simmetria che sono i meno utili a scopo conservativo, sono assunti a preferenza come elementi essenziali dell'opera d'arte. La danza ritmica accompagnata dal canto è la prima forma di arte per l'uomo che è ancora nello stato di barbarie. Si sa anche che le prime manifestazioni estetiche sono connesse con la religione fin dagl'inizii, in tutte le sue forme, e in tutti i suoi sviluppi. Si sa anche l'importanza essenziale che la religione ha come forma di vita; e l'intima sua alleanza con l'arte ha fatto pensare a una filiazione dell'arte dalla religione. Ma sebbene questo non sia vero nel senso che la religione sia stata la fonte esclusiva dell'arte, è vero però nel senso che sia stata una delle fonti più copiose. L'Arte ha rappresentato fin da principio gl'iddii e i tempii, sia che primitivamente le erme divine fossero considerate come oggetti di propiziazione e di culto, (la qual cosa è vera anche oggi pel volgo), sia che fossero considerate come semplici omaggi alla divinità. Ad ogni modo l'Arte sacra è forse la parte più cospicua della storia dell'arte in ogni tempo, e sebbene il sentimento religioso, nella sua forma *mistica*, ripugni all'arte, e il progresso della cultura faccia dell'Arte sacra soltanto un ramo della creazione artistica, pure non è dubbio, che anche questo ramo importantissimo dell'arte confermi che la creazione estetica deriva dalla vita come balsamo per il desiderio, e quindi pei dolori della vita.

Se noi consideriamo le opere d'arte sotto il triplice aspetto del soggetto, della forma, e del carattere personale dell'artista, troviamo che in ognuno di essi deve essere adempito il fine supremo dell'Arte, che è quello della pura contemplazione, e del godimento

che ne deriva. Uno stesso soggetto può essere rappresentato in forma varia, e può essere rappresentato nella stessa forma, ma distinguersi pel carattere personale dell'artista. Le Madonne create dall'arte sono una vera popolazione femminile, ma le Madonne di Raffaello non sono quelle del Dolci, o del Murillo. E quelle stesse di Raffaello si distinguono l'una dall'altra, sebbene portino tutte il segno dell'artista. La Cena ad. es. può essere diversamente rappresentata. I seguaci di Gesù possono ricordare i pescatori, o i discepoli, o gli apostoli; e aggrupparli diversamente, o dare ai singoli discepoli un rilievo diverso, o dare un diverso carattere alla figura del Maestro, più umano più divino. Pietro, Giovanni, Tommaso, Giuda possono essere riprodotti con espressioni diverse rivelatrici del loro carattere storico o leggendario. L'impronta personale distinguerà le rappresentazioni artistiche dello stesso soggetto, anche se la forma è la stessa; e la distinzione sarà tanto più marcata, quanto maggiore è la personalità dell'artista. Distinguiamo un Perugino, un Raffaello, un Correggio, un Guido Reni, e similmente un Donatello da un Michelangelo, come distinguiamo un Fidia, un Apelle, un Benvenuto Cellini, tanto per la tecnica quanto per l'idealità specifica che vi riconosciamo. L'impronta michelangiolesca è delle più spiccate, es. le statue della *cappella dei Principi* in S. Lorenzo. Ma sotto tutti e tre questi aspetti l'opera d'arte deve realizzare il suo fine essenziale, di eccitare il sentimento senza eccitare il desiderio. Il soggetto deve interessare, questo è l'importante, pur restando la libertà di scelta larghissima, deve eccitare la facoltà emotiva, l'attività fantastica alle sue sintesi rappresentative, deve attrarci per una eccitazione di attività congeniale, simpatizzante con lo stato d'animo dell'artista.

Per raggiungere il fine supremo dell'Arte, cioè il piacere puramente contemplativo senza desiderio, si sceglie o ciò che non ha nessuna relazione coi fini di conservazione, come accade nella musica, o si corregge nell'imitazione e con l'imitazione la materia artistica, che con quella conservazione, e quindi con le appetizioni corrispondenti, ha relazione. Un tappeto dipinto, e così una statua in marmo o in bronzo hanno con la cosa rappresentata quella maggior somiglianza che è richiesta dalla contemplazione, e ad essa si arrestano. Se la statua fosse dipinta in modo da riprodurre il corpo umano con la doppia fedeltà del rilievo e del colore, l'effetto estetico verrebbe a mancare. Similmente nella pittura ci è il colore, ma il rilievo non è quello della statua. Il ritratto, il busto scolpito, il dramma, debbono essere separati dalla realtà della cornice, dal sostegno, dalla scena; la rappresentazione estetica è isolante, perchè assuma il più potente rilievo. Che il quadro usurpi sulla cornice, che gli attori parlino con gli spettatori, può essere una bizzarria, ma certo, l'effetto estetico non è accresciuto. L'imitazione deve essere quella che è necessaria a porre in rilievo le qualità essenziali, che giovano alla rappresentazione che si ha in vista, e può anche esagerarle. Una statua non deve essere, nella chiesa gotica, quello stesso che è nella chiesa romana, non è in una sala quello stesso che è in un giardino, o in un monumento; essa deve essere intonata all'ambiente, e però deve modificare l'imitazione secondo che questo richiede. Il leone simbolico dell'artista non deve essere il leone del circo. La natura crea cose indifferenti, l'arte presenta queste stesse cose adattandole ai bisogni ideali dell'anima. Il maggiore allontanamento dell'arte dall'imitazione si verifica nella musica, nella quale p. es. l'imitazione

del canto degli uccelli, o dello scalpitio dei cavalli può essere un accidente più o meno ben fatto, ma non ha un valore estetico universale. Quello che vale è invece la melodia o l'armonia complessa, indipendente da ogni imitazione, l'accordo, la frase o il ritmo musicale, e il loro insieme, come manifestazione del sentimento. La musica raggiunge perciò il massimo grado d'indifferenza dell'opera d'arte alle appetizioni e alle soddisfazioni dei bisogni vitali.

Il doppio aspetto, obbligato e libero, dell'opera d'arte, la necessità che fa che la verità debba essere rispettata, e l'altra che fa che essa debba essere idealizzata, è la difficoltà maggiore dell'arte. Bisogna che la forma artistica non contrasti alla verità, e non dia con ciò l'impressione di un disaccordo; non si debbono imporre alla materia forme contrarie alla sua natura, ma solo sottrarla alla impressione della sua finalità immediata, che è la soddisfazione di un bisogno. L'architettura è l'arte che ha scopi più utilitarii, ma come arte è, come tutta l'arte ornamentale, della *musica fissata*. Di questo allontanamento dal valore utilitario ci sono gradi diversi, possibilità varie. L'azzurro del mare tranquillo, e il verde dei campi sono emozioni estetiche più vicine alle utilità della vita, che non siano il mare in tempesta, l'orrido delle brulle montagne, o la maestà delle loro creste nevose, il brivido degli abissi, l'impeto del torrente che straripa ed abbatte. Pure queste ultime visioni ci danno emozioni estetiche più intense per se stesse, e indipendentemente dalla sicurezza egoistica espressa dai versi lucreziani: «Suave mari magno turbantibus aequora ventis...». La stessa ragione opera nella imagini di guerra e di stragi narrate nelle epopee. Il piacere che ci dà il viaggiare in terre straniere attinge la sua forza dalla

contemplazione disinteressata. In questi casi ogni collegamento con le nostre speranze o i nostri timori è spezzato, ed è la pura contemplazione quella che ci prende e ci conquide.

In conclusione, la bellezza artistica, e il godimento che se ne ha, sono degli adattamenti superiori e più perfetti, a cui l'anima si eleva, ma che si riattaccano per fili invisibili agli adattamenti primitivi di natura utilitaria ed appetitiva. Sono adattamenti al godimento della forma pura, e suppongono un grande progresso sugli adattamenti primitivi.

II. — Ho voluto riprodurre nei particolari più minuti questa teoria perchè si veda come sia facile servirsi di una dottrina vera, ed universalmente accolta in estetica, per metterla al servizio di una ipotesi circa le origini dell'Arte, che è radicalmente falsa. L'Arte è pura contemplazione, questo è il vero, la pura contemplazione è un rifugio, una consolazione, che l'uomo si crea, quando tutte le forme di credenza si sono mostrate inutili a consolarci del male radicale dell'esistenza. È la tesi pessimistica in forma positivista; l'Arte, diceva Schopenhauer, non è un mezzo di liberazione dell'esistenza, ma una consolazione per restarvi, è l'ultimo inganno della *volontà di vivere*. Se non che, mentre nella concezione pessimistica il fondamento dell'Arte è riposto nella volontà di vivere, che è il principio supremo di ogni esistenza, nella contraffazione positivista, essa sorge non dalla natura dello spirito umano, dal giuoco nativo delle sue potenze, ma come un rimedio vano al fallimento della moralità e della religione, agl'inganni della credenza. Come se una facoltà speciale, nuova, non posseduta, non avente radice nella natura dello spirito, si potesse formare per una disillusione. E come se, nel caso che la fa-

coltà artistica avesse radice nella natura dello spirito umano, non questa natura, ma la disillusione potesse essere assegnata come fondamento, come origine della facoltà.

Questa teoria positivista è quello che ci è di meno positivo, e di più arbitrario in fatto di teorie genetiche delle funzioni dello spirito umano. Secondo questa teoria, la funzione artistica dovrebbe essere ultima, e quasi in antagonismo con la morale e con la religione; mentre il vero è appunto il contrario. La facoltà estetica si ritrova alle origini, è coeva dei primi sviluppi della vita dello spirito, ed attinge dalla morale e dalla religione le sue prime, e le più potenti e durevoli ispirazioni. Si sa anzi che il sentimento (estetico) della natura, è forse il prodotto ultimo dello sviluppo della facoltà estetica, come è provato dal fatto che esso è più proprio dell'arte moderna che dall'antica. Ed è naturale che sia così. Perchè se l'Arte è *homo naturae additus*, la prima forma di arte deve essere quella che celebra la natura umana, e l'ultima quella che irradia nella natura esteriore la vita dello spirito.

L'uomo è artista, perchè è pensiero e fantasia; e perchè queste due attività sono uno nel loro principio, l'individualità massima che è nello spirito più cosciente, ed uno nel loro oggetto, la forma come espressione adeguata dell'idea. Non è la disillusione che fa cercare rifugio nella pura contemplazione, ma la creazione della forma sempre più perfetta, sempre più tipica, che incatena la contemplazione, ed è il carattere tipico della forma, che la isola da tutte le ragioni così logiche che utilitarie. Il fantasma estetico ha valore per sè, come espressione perfetta, o in cui s'intravede una maniera di perfezione. E poichè esso è il prodotto della fantasia, e la fantasia è contemplativa, è naturale

che la creazione e la contemplazione si unifichino, e il godimento estetico sia quello della pura contemplazione. Ciascuna funzione gode del suo esercizio, e dire che il godimento estetico non è quello dei sensi significa che non è quello che non può essere; cioè il godimento derivante dall'esercizio di una funzione diversa. E poichè la gerarchia delle funzioni è gerarchia di valori, e il valore estetico ha natura di valore assoluto, è naturale che il ritorno ai valori di utilità, e specie a quelli della sensualità apparisca come una contaminazione degradante della funzione estetica.

Finalmente bisogna notare, che l'antitesi tra il verismo e l'idealismo in arte non dipende dalla ragione che la contemplazione estetica vuol essere libera da fini utilitarii, o di desiderio. Il verismo crudo non è artistico perchè la creazione estetica ha come essenziale il momento idealistico, cioè la forma come rivelazione dell'idea. Per questo, e per questo soltanto l'Arte non è pura *imitazione* della natura; se non fosse che imitazione, sarebbe inutile, perchè sarebbe sempre superata dalla natura. Se la forma deve essere espressione dell'idea, se il fantasma artistico è l'idea nella forma, quella forma è più artistica, che è rivelazione più perfetta dell'idea. Quindi il valore della *caratteristica*, che è tanto nel leone simbolico del monumento in paragone del leone del circo, quanto nelle vergini di Raffaello in paragone delle donne reali. Non è per non eccitare il desiderio, e per mantenere indisturbata la contemplazione, che il crudo verismo è falso in arte; ma perchè non è caratteristico e non è significativo. Tanto vero che se il pensiero che si vuol esprimere è l'orgia del senso, le caratteristiche dovrebbero essere tolte nell'espressione estetica da quello in cui essa più si appaga, e la perfezione dell'espressione dipenderebbe

dalla scelta sapiente delle caratteristiche più adatte. Soltanto, e questo è l'importante, anche in questo caso, l'interesse dell'espressione soverchierebbe in tal modo il desiderio del possesso, che questo finirebbe per essere vinto dall'interesse estetico della pura contemplazione.

Dunque nè la Moralità, nè la Religione, nè l'Arte sono creazioni della credenza fondata sui bisogni; sono funzioni essenziali dello spirito umano: *causare sequitur esse*. E è sommamente singolare il fatto, che, nel travestimento positivista, quella di queste funzioni che è la più remota dai bisogni, e appunto l'essere remota dai bisogni, sia presa come manifestazione di bisogni, e sia dato all'Arte una funzione di utilità, cavandola dalla sua radicale negazione di ogni maniera di utilitarismo. La Psicologia è scienza di fatti, e male si presta ad essere falsificata dalle teorie.

